المنظمة العربية للترجمة

كريغ كالهون

النظريـة الاجتماعية النقدية

ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدّيه

ترجمة

مروان سعد الدين

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

كريغ كالهون

النظرية الاجتماعية النقدية

ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدّيه

ترجمة

مروان سعد الدين

مراجعة

المنظمة العربية للترجمة

Calhoun, Craig
Critical Social Theory:
Culture, History, and the Challenge of Difference



المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان، هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان، تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2013

المحتويات

مقدمة المترجم

كريغ كالهون (Craig Calhoun) (ولد في العام 1952): عالم اجتماع أميركي ومدافع عن الاستفادة من علم اجتماعي لمعالجة قضايا تهمّ العامة. أصبح مدير كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية في أيلول 2012، وكان رئيس مجلس البحث العلمي الاجتماعي وأستاذاً جامعياً للعلوم الاجتماعية في جامعة نيويورك، ومدير معهد المعرفة العامة في جامعة نيويورك. أسّس مع ريتشارد سينيت (Richard Sennett) نايلون (Nylon)؛ حلقة بحث جماعية للطلاب في نيويورك ولندن لإجراء أبحاث تاريخية عن مجتمعات بدائية في مجالات السياسة، والثقافة، والمجتمع.

يُعرف د. كالهون بأنه وسّع تقليد النظرية النقدية وربطها على نحو وثيق بالبحث التجريبي والتاريخي، وقد شملت موضوعات أعماله اللاقومية (Cosmopolitanism)، والثقافة والاتصال، والإنسانية، والحركات الاجتماعية، وتأثير التغيير التكنولوجي، وتنظيمات الأعمال، والثقافة، والدين، والمجتمع، والقومية ونماذج أخرى من التضامن الاجتماعي، ومشكلات العولمة المعاصرة وتدويل عمليات اجتماعية.

كتب كالهون أكثر من 100 مقال وفصل إضافة إلى كتاب، أشهرها على الإطلاق دراسة عن احتجاجات ساحة تيان آن من (ميدان السماء) في 1989 بعنوان: *Neither Gods Nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*، وقد تُرجمت أعماله إلى أكثر من اثنتي عشرة لغة.

يناقش كالهون في **النظرية الاجتماعية النقدية** (*Critical Social Theory*) موضوع الاختلاف وتحدّيه مع نهاية الحداثة والبداية المفترضة لحقبة ما بعد الحداثة. يقول كالهون: "كان التوتر بين العالمية والاختلاف قد طفا على السطح مرة أخرى ليصبح **القضية** المركزية التي تغذّي النقاشات المعاصرة في النظرية الاجتماعية الثقافية، وأريد أن أكتشف طريقاً بين آراء ثنائية متضادة ببساطة".

يتحدّث المؤلف عن أصول النظرية النقدية ويقدّم الاختلاف عبر مجالات:

- التفسير والترجمة.
- الثقافة والخصوصية التاريخية.
- زيف ما بعد التحديثية.
- الخصوصية التاريخية في الممارسة.
- النسوية.
- سياسية الهوية.
- القومية.

يعرض كالهون آراء طيف واسع من المنظّرين وعلماء الاجتماع، وأهمهم حنّة أرندت (Hannah Arendt)، وبودريار (Baudrillard)،

وبيل هوكس (Bell Hooks)، وتشارلز تايلور (Charles Taylor)، ودونا هاروي (Donna Haraway)، ودوروثي سميث (Dorothy Smith)، وإميل دوركهايم (Emile Durkheim)، وفيخته (Fichte)، وفيشكين (Fishkin)، وفلاكس (Flax)، وفريدريك ليست (Friedrich List)، وغادامير (Gadamer)، وغيدنز (Giddens)، وهيغل (Hegel)، وهايدغر (Heidegger)، وماركوز (Marcuse)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وجيمس فريزر (James Frazer)، وجوناثان وينر (Jonathan Weiner)، ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وكون (Kuhn)، وليفيناس (Levinas)، ولوسي آريغاري (Luce Irigaray)، وليوتار (Lyotard)، ومانهايم (Mannheim)، وماكس غلوكمان (Max Gluckman)، وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، وميشال فوكو (Michel Foucault)، ونانسي فريزر (Nancy Fraser)، ونيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann)، وأوسكار نغت (Oscar Negt)، وبيار بورديو (Pierre Bourdieu)، وروبرت ميرتون (Robert Merton)، وس. كادمان (S. Cadman)، وشيهان (Sheehan)، وتيريزا دو لورتيس (Teresa de Lauretis)، وثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، وفيبر (Weber)، وغيرهم.

مروان سعد الدين

حمص، سوريا

2 آب/ أغسطس 2013

مقدّمة محرّر السلسلة

في عالم لغة النظرية الاجتماعية، تعد "النظرية النقدية" إحدى أثمن العملات في المملكة، وتعني لمنظّري العلوم الاجتماعية الإرث المهم لمفكّرين ألمان في القرن العشرين مثل ثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer). تمثّل "النظرية النقدية" للباحثين الأوسع اطلاعاً في العلوم الإنسانية والأدبية نوعاً من المعايير التي يمكن بواسطتها إخضاع أعمال أدبية وثقافية أخرى لفحص نظري دقيق. تقف أيضاً خلف هذين الاستخدامين الفرعيين حقيقةُ أن التفكير النقدي قد أصبح بحد ذاته إحدى الخصائص الرئيسة لثقافات غربية حديثة، وأن تكون حديثاً يعني على الأقل أن تمتلك قدرة على الحكم النقدي، ما يسمح للفرد بأن يتميز عن قوى الحياة الاجتماعية على نحو مجرّد من أي صفات إنسانية، لذا "كليّ الوجود" هو التعبير الذي يعد ظهوره، بمعانيه المختلفة، علامة واضحة على امتلاك المرء حجة مهمة أو أخرى عن طبيعة المجتمع الحديث نفسه.

عندما يُكتب، في المستقبل البعيد، التاريخ الفكري النهائي للعصر الحديث، ستضم قائمة الخلافات الثقافية الأشد حدّة بالتأكيد هذه الفكرة الحالية التي تكوّن فيها نظريات نقدية حججاً أساسية.

موضوع النقاش هو نهاية الحداثة والبداية المفترضة لحقبة ما بعد الحداثة، وبالرغم من أن الفروق الدقيقة في هذه المناقشة الفكرية يمكن أحياناً أن تصبح معقدة على نحو لا يحتمل، فإن الأسئلة الأساسية بسيطة نسبياً، وذات أهمية فائقة: هل سينجو مثال الإنسانية العالمي؟ هل يجب أن يستمر؟

من ناحية أخرى، هناك أولئك الذين يفسّرون مظهر الانقسام في الثقافة الحديثة والنماذج السياسية على أنه دليل تحوّل تاريخي رئيسي. فثقافة الهيب هوب (Hip Hop)، ومادونا (Madonna)، وعالم ديزني (Disney World)، وMTV، ومبنى AT&T (سوني (Sony) الآن) في وسط مدينة نيويورك، والثورات المخملية في 1989 في أوروبا الشرقية، وظهور سياسات الهوية والمتمردين العرقيين في العالم، وسقوط ماركسيي الدولة في الغرب ـ كلها كانت أدلّة يجري تقديمها لدعم حجة أننا الآن في حقبة ما بعد الحداثة. تبقى سلسلة مثل هذه الأمور، على كل حال، سواء كانت تشير إلى ثورة عالمية أم لا، فإنها مسألة في قيد البحث - قضية لا يمكن، من حيث المبدأ، الإجابة عنها من "منطق" ما بعد الحداثة.

من ناحية أخرى، هناك أولئك الذين تجعلهم أحكامهم الأخلاقية، والسياسية، والجمالية يبتعدون عن الفكرة القائلة هناك وجود أدلّة الاختلافات الاجتماعية القوية (والسياسية) وعبارات الثقافة المرتبكة التي تقترح أي شيء جديد مطلق. يجادل أولئك المدافعون عن الحداثة أن العالم الحديث في نصف الألفية الأخير قد شهد باستمرار حراكاً للتوفيق بين اختلافاته الداخلية، والتغييرات القائمة اليوم، ويصرّون أنها أبسط مظاهر طبيعة العالم الحديث. ويجادل المحدّثون أن تعبير ما بعد الحداثة يلائم الخاصية المتكلّفة للثقافة الحديثة، ويشتكون على وجه الخصوص من أن بعض أفكار ما بعد

الحداثة تغض الطرف عن اختلافات معينة لإنتاج نسبية هزيلة تزيل كل مناحي الفعل والنقاش بشأن مبادئ المجتمعات الصالحة، وتقصرها على قواعد قانونية وسياسات تحررية فقط.

هذه حجة مهمة يجري تقديمها لأهداف مختلفة، وتعد في صلب الاهتمام العام من قبل جناحي اليمين واليسار في الحياة السياسية والثقافية في الغرب؛ بخاصة في الولايات المتحدة. يُتهم المحدّثون اليساريون، حتى من قبل أصدقائهم، أنهم محافظو اليوم، في حين يرون أنفسهم على أنهم مدافعون عن مبادئ الحرية السياسية القابلة للتطبيق. حيث تصبح الحروب الثقافية بين منظّرين اجتماعيين بارزين، وسياسيين ونجوم إعلاميين معقّدة وكلما صُنّف المشاركون في النقاش في إحدى الفئات المألوفة. إلى حدٍّ ما يعدُّ منظرو ما بعد الحداثة محقين في بعض الأمور، وربما يكون أحدها: الفئات تصنّف الحداثة وكينوناتها الثقافية والاقتصادية وفقاً لها، وربما عفا عليها الزمن ولم تعد مفيدة، وسيتفق معي هنا الكثير من المحدّثين اليساريين.

المثير للاهتمام أن تعبير "نظرية نقدية" قد لعب دوراً مهماً على كلا جانبي الحروب الثقافية، على الأقل حين كانت رحاها تدور بين منظّرين اجتماعيين أكاديميين. كانت "نظرية نقدية"، في إشارتها إلى ورثة ومفكّري المدرسة الألمانية للنظرية الاجتماعية، قد أشارت إلى أولئك الذين يطبّقون آراءهم النقدية على الحياة الحديثة بهدف إنقاذها، ويعد يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، المثال الأشد وضوحاً ذكره، كونه ناقداً بالتأكيد للمجتمع الحديث، وهو أيضاً أحد أقوى المدافعين عن الحداثة. في الوقت نفسه، ارتبطت "النظرية النقدية" عموماً، في إشاراتها إلى نظريات ثقافية وإن يكن على نحو غير وثيق، بما بعد التحديثية (Postmodernism)، وتتضح القيود

الصارمة لتعبير "ما بعد التحديثية" بحقيقة أن النقّاد الثقافيين يظهرون بمجموعات مختلفة على كلا جانبي المحدّثين وما بعد المحدّثين، لكن انبثاق نظريات نقدية في الأدب والثقافة مثل تلك التي قد تطوّرت في ربع القرن الأخير كان أولاً وقبل كل شيء آخر بين القوى المحرّكة للنظريات الاجتماعية ما بعد الحداثة عموماً. كان استخدام وإساءة استعمال آراء مفكّري ما بعد البنيوية (Poststructuralism) الأوائل، مثل ميشال فوكو (Michel Foucault)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وجاك لاكان (Jacques Lacan)، قد منحت حيوية لتغييرات أساسية في عدّة حقول أكاديمية، سواء كانت تلك التغييرات بأي حال جزءاً من تحوّل في ثقافة العالم، أو لا، كسؤال ينتظر الإجابة عنه. قد يبدو هذا السؤال، حالياً، يفتقر إلى جواب، ويبدو أيضاً مستحيلاً تحديد إن كان هذا الموقف النقدي الجديد في دراسة الثقافة من حقبة ما بعد الحداثة أم لا.

تنغرس المشاعر بهذه الأمور عميقاً في النفس؛ لأن القضايا ذات الصلة ملحّة جداً، لذا قد يكون نادراً جداً أن يقرأ المرء رأياً عن جدال يحظى فيه رأي مخالف بالاحترام. يعد كتاب يورغن هابرماس **الخطاب الفلسفي للحداثة** (*The Philosophical Discourse of Modernity*) (1987)، على كل حال، استثناءً لهذه القاعدة، وكتاب مارتن جاي (Martin Jay) *Downcast Eyes* (1993) استثناءً آخر، وبرغم أنه كتاب من نوع آخر، إلا أن عمل كريغ كالهون (Craig Calhoun) **النظرية الاجتماعية النقدية: ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدّيه** إضافةٌ مُرحّب بها إلى قائمة قصيرة من المؤلفات المميزة، وتقدم وجهة نظر دقيقة ومنطقية، وإن لم تكن ودية دائماً، مع تلك التي تخالفها الرأي. إذ تعدُّ هذه الكتب، الملتزمة بالإيمان التقليدي الراسخ بالسبب اللائق، بين الأعمال التي ظهرت بطريقة أو أخرى

على جانب المحدّث. على الرغم من الافتقار إلى الحكمة أحياناً على كلا الجانبين، إلا أن منظّري ما بعد الحداثة أقل ميلاً إلى قراءة أعمال نظرية لآخرين بالعناية نفسها، ربما بسبب اشتغالهم بأشياء أخرى.

كريغ كالهون رجل يتمتع بعدّة مواهب وطاقات جديرة بالملاحظة، ولا يوجد في جيله من المنظّرين الاجتماعيين عدد كبير من الذين قد تميّزوا، كما فعل هو، في مثل هذه السلسلة من المشروعات التي تقوّم أهم القضايا ضمن طيف التفكير الاجتماعي الحالي. قائمة الموضوعات التي كتب عنها مدهشة - الحركات الاجتماعية الجديدة، والقومية (Nationalism) والعرقية، والمجتمع المدني، والتطرّف في الثورة الصناعية، والمجال العام، وغيرها. إذ يبدو واضحاً أنه منظّر اجتماعي مستعد للبحث في أعماق تجريبية يحرص كثير من المنظرين الابتعاد عنها. هذا كتاب يعرض كالهون فيه مدى اتساع معرفته على نحو مرضٍ جداً للقارئ.

النظرية الاجتماعية النقدية طرحت أفكاراً جديدة مهمة. **أولاً**، وأكثر إثارة للدهش، يعيد التفكر في تقليد النظرية الاجتماعية النقدية الألمانية في ما يتعلق بموضوعات لطالما اتّهم بتجاهلها، أو حتى بعدم القدرة على معالجتها. كما يشير عنوان الكتاب، فإن موضوعه الرئيسي هو استكشاف الاختلاف، ويعرض كالهون فيه فهماً جديداً للطرق والوسائل التي يمكن لنظرية اجتماعية، ويجب عليها، أن تقدّم بواسطتها اختلافات اجتماعية من دون التخلي عن مزيد من الالتزامات الأساسية بمبادئ التحرّر الإنساني. **ثانياً**، وبالأهمية نفسها وإن يكن أقل دهشاً قليلاً، تمدُّ **النظرية الاجتماعية النقدية** صلات مهمة بين الخطوط الرئيسة للتفكير الاجتماعي التي بقيت وقتاً طويلاً متنافرة. ففي تأليفه نظريته الاجتماعية، كان كالهون أحد القلائل الذين

أشاروا بقوة إلى عمل بيار بورديو (Pierre Bourdieu) ومنظّرين ثقافيين آخرين، إضافة إلى أفكار هابرماس ومنظّري فرانكفورت، ويعرض بهذه الطريقة، وغيرها، فهماً معيناً للمعنى المهم الثاني لـ"نظرية نقدية" على أنها نقد للثقافة.

يرفض كالهون البقاء ضمن الحدود الآمنة لعلم الاجتماع؛ مجال دراسته. هذا الكتاب أحد المؤلفات القليلة التي يوُلي فيها منظّر علم اجتماع بارز اهتماماً جدّياً كبيراً بإسهامات نظرية النسوية (Feminist Theory)، خاصة وإن هناك نظريات أخرى مرتبطة بالحركات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت في ستينات القرن العشرين، ويكوّن هذا إسهاماً رئيساً ثالثاً للكتاب - تشجيعه على إنعاش استعداد علم الاجتماع للتصدّي لنظريات اجتماعية خاصة في علم الاجتماع العام.

على الرغم من وجود كنوز أخرى ينبغي الكشف عنها في هذا الكتاب الرائع، فإن هذه [العناصر] الثلاثة وحدها تجعل **النظرية الاجتماعية النقدية** كتاباً يستحق تخصيص وقت لقراءته. حيث يعد كريغ كالهون على نطاق واسع حالياً منظّراً اجتماعياً بارزاً، وسيدعم هذا الكتاب بكل تأكيد تقريباً سمعته الطيبة. **النظرية الاجتماعية النقدية** عمل مقنع يجعل حتى أولئك المشككين في تنوّع النظريات النقدية يفكرون مجدداً، وسيستمتع أولئك الذين يقرؤون نظرية نقدية بالتأكيد بتقدير وإعجاب بالطرق التي يطوّر بها كريغ كالهون هذا التقليد المهم في التفكير الاجتماعي ويستفيدون منه.

تشارلز ليمرت (Charles Lemert)

شكر وتقدير

إحدى الحجج المركزية في هذا الكتاب هي أن تشكيل الهوية وإعادة تشكيلها لا تتأثر بالثقافة أو التاريخ، ولا تتوقف عند البلوغ، ولا يمكن تقسيمها على نحو متمايز إلى عناصر عامة وخاصة. يمكن قول الشيء نفسه عن النظرية نفسها، فقد بدأ هذا الكتاب بعد إمعان التفكير في مشكلات ظهرت في كلٍّ من عملي الآخر ومشاركاتي الشخصية والسياسية. ففي مقالات باكرة، حاولت التفكير في تلك القضايا لكن لم أتوصل إلى نتيجة مرضية أبداً، وتابعت العمل مستفيداً من نقاشات عدد من الزملاء والأصدقاء، وأهمهم زملاء جامعيون وطلاب دراسات عليا في "برنامج في النظرية الاجتماعية والدراسات عبر الثقافات" في جامعة كارولينا الشمالية في تشابل هيل، ومَن ناقشوني في عدّة مجموعات عمل في مركز الدراسات عبر الثقافات (مركز الدراسات النفسية والاجتماعية سابقاً) في شيكاغو.

استفدت أيضاً من فرص لمناقشة تلك القضايا في مناسبات أخرى، فقد عرضت الفصل الثاني أمام الندوة الوطنية لجمعية علم الاجتماع النرويجية في 1992، ورابطة علم الاجتماع الأميركية في

1993. بدأ الفصل الثالث بملحوظات أحد المشاركين في مناقشات مؤتمر احتمالات النظرية العامة برعاية قسم علم الاجتماع في جامعة ألباني (لاحقاً وُسّعت للنشر في عمل س. سيدمان ود. واغنر: S. Seidman and D. Wagner, *Postmodernism and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1991)، قُدّم الفصل الرابع أول مرة أمام المؤتمر العالمي لعلم الاجتماع في مدريد في 1990 (ونُشر في نسخة أولية في *Theory, Culture and Society* في 1993). كُتب الفصل الخامس من أجل مؤتمر مركز الدراسات النفسية عن النظرية الاجتماعية لـبيار بورديو، ونُشر في:

C. Calhoun, M. Postone and E. Lipuma, eds., *Bourdieu: Critical Perspectives* (Cambridge; Chicago: Polity; University of Chicago Press, 1993),

ظهر الفصل السادس حين سمحت - على أفضل تقدير مني - لـباربرا لاسلت (Barbara Laslett) أن تقنعني بالمشاركة في جلسة "كاتب يلتقي نقاداً" في رابطة علم الاجتماع الأميركية بشأن عمل دوروثي سميث (Dorothy Smith)، وقد قُدّمت مسودة أولية من جزء من الفصل أيضاً في الاحتفال بالذكرى العاشرة لصحيفة *Theory, Culture and Society*، التي جادل فيها الجمهور معظم الوقت المخصص إمكانيةَ السماح لي، بوصفي رجلاً، بالحديث في هذه القضية (فضلاً عن الحديث بأي صفة أو سلطة كانت) وعرّفتني إلى وصف ساندرا هاردينغ (Sandra Harding) لقضية رجال يدخلون الفضاء النسوي على أنهم "المشكلة الوحش". كان نقاش لاحق مع طلاب كلية دراسات المرأة في جامعة أوبسالا مفيداً أيضاً. بدأ الفصل السابع على أنه مقدّمة للمؤتمر المصغّر عن "**النظرية الاجتماعية وسياسات الهوية**" الذي نظّمته بوصفي رئيساً لقسم النظرية الاجتماعية في رابطة علم الاجتماع في 1992 (نشرَتهُ، تحت ذلك العنوان،

Blackwell في 1994)، واستفادت نسخته المنقّحة من النقاش المفيد بعد أن قدّمتها في جامعة كاليفورنيا، ومن أفكار عدد من الزملاء في تشابل هيل الذين عملت معهم لتطوير فكرة جديدة عن "النظرية الاجتماعية والتنوّع الثقافي". تطوّر الفصل الأخير من سلسلة نقاشات رعاها مركز الدراسات عبر الثقافات، وجرى تقديمه بأشكال متعددة بين 1991 و1994، وأعبّر عن شكر خاص لفرصة تقديمه في سلسلة محاضرات هارني في جامعة تورنتو وفي ندوات في جامعات كوبنهاغن، وغوتنبرغ، ولوند، وستوكهولم، وأوبسالا.

في كل تلك المناسبات المختلفة - وأخرى - تعلّمت من أولئك الذين طرحوا أسئلة علي، واعترضوا على حججي، وادّعوا كذلك أنهم يدعمون آرائي بطرق وجدتها مفاجئة، ولست واثقاً إن كان تفكيري علنياً حقاً أم شخصياً. لا تبدو أي من الفصول الآن كما كُتبت أصلاً أو نُشرت سابقاً، فقد أعدت العمل عليها كلها بطرق مختلفة، وخضع بعضها لتغييرات كبيرة، حتى في حججها الأساسية. كان بين أهم المناسبات، وأكثرها فائدة، تدريسي في قسم علم الاجتماع في جامعة أوسلو، فقد قدّمت معظم الفصول في محاضرات هناك، وحظيت كلها بتعليقات مهمة من طلاب وزملاء. أنا شاكر أيضاً لـ تشارلز ليمرت لقراءته المفيدة لمسودة الكتاب كلّه وإبداء اقتراحات تحرير نافعة. لا يمكنني ذكر أسماء كل الأشخاص الذين قرؤوا أحد هذه الفصول أو أكثر وزوّدوني بنصائح مفيدة، لكنني أود أن أشكر بخاصة بيتر بيرمان (Peter Bearman)، وروجرز بروبيكر (Rogers Brubaker)، ونانسي فريزر (Nancy Fraser)، وموشيه بوستون (Moishe Postone). أدين بشكر خاص إلى المجمع السويدي للدراسات المتقدمة في العلوم الاجتماعية الذي لم يمنحني الوقت فقط إنما الحرية باتصالات هاتفية مستمرة سمحت لي بإنهاء

الكتابة، والاستفادة من نقاش نقدي مع مجموعة من الزملاء الذين طوّروا الأفكار.

أتقدم بجزيل الشكر إلى ليا فلورنس (Leah Florence)، التي كدحت سنوات لإبقاء حياتي المهنية منظمة، وإلى زوجتي باميلا دلارغي (Pamela DeLargy)؛ التي يبقى شكري إياها من دون حدود.

المقدمة

I

درس الروائي كورت فونيغوت (Kurt Vonnegut) علم الإنسان في جامعة شيكاغو بعد الحرب العالمية الثانية، وقال إنهم "في ذلك الوقت، كانوا يدرّسون أنه لا يوجد فرق أبداً بين أي إنسان وآخر"[1]. قبل الحرب، كان علم الإنسان يعلّم دائماً أن كل شخص مختلف.

كان علم الإنسان - والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية عامة - قد قدّما هاتين الرسالتين فعلاً على امتداد تاريخه، وربما يعدُّ - على الأقل علم الإنسان الاجتماعي والثقافي - العلم النموذجي للغيرية[*] (Otherness) [الآخر] والاختلاف، لكن التشابه، والنعرة العرقية والكونية (Universalism) الصريحة قد ازدهرت هناك أيضاً أحياناً، إضافة إلى شيوعها في علوم الاجتماع، والاقتصاد، والنفس ومعظم

(*) وتسمى أيضاً "الآخر" وهو جزء من فهم الشخصية من خلال دراسة علاقة الإنسان ودوره مع "الآخر" كجزء من عملية التفاعل المجتمعية التي لا ترتبط بالضرورة بالإدانة أو الاتهام (المراجع).

العلوم الإنسانية الأخرى. اليوم، يستمر النقاش بنوعٍ من الصخب، فمن ناحية، هناك منظّرو ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، والنظرية النسوية وهناك آخرون أقاموا سياسات الهوية على الغيرية المطلقة، وعدم التوافق الجذري بين تقاليد فكرية مختلفة، وحتى أحياناً استحالة التواصل الكامل بين أنواعٍ من الثقافة أو اختلافات أساسية أخرى. من ناحية أخرى، هناك مدافعون عن الكونية التنويرية، والتحديثية، والعقلانية (Rationality) على أنها أساس للتواصل، ويعد يورغن هابرماس الأبرز بينهم جميعاً.

أخيراً، قد يحل يوم الحساب حين يُجمع كل المنظّرين الاجتماعيين أمام البوابات اللؤلؤية لإعلان بيعتهم، وستسأل الملائكة: هل أنت مع هابرماس، أم مع التفكيك (إحدى أشكال التحليل السيميائي)؟ حتى الآن، على كل حال، لم ينفخ المَلَك بوقه بعد، ولم أرَ القديس بطرس، وأرفض الافتراض أنه لا يوجد طريق وسيط، فدربي كما سيكتشف القراء على الأرجح، أقرب إلى مطرقة هابرماس من سندان دريدا. وجدت نفسي مرغماً على الاختيار بين محاولة العمل على مشروع اجتماعي تحرري، وتحذيرات لا تنتهي لأن الاختلاف سينتهي على الأرجح إلى تشابه والنظام سيتحوّل إلى استبداد، وأنني سأقدم على مجازفة في محاولة تحقيق التحرّر، والمساواة، والعدالة وكل العبارات الإشكالية الأخرى التي ترافق الحرية (مفضّلة عموماً لكن متشعبة الفهم) لإقامة أشهر درب معياري وسياسي للنظرية النقدية، لكن أظن أن هابرماس وعدداً من الزملاء يتصرفون على نحو مبالغ فيه كأنهم مضطرون إلى الاختيار، ويضحّون لسوء الحظ بالاهتمام الكبير حقاً بمشكلات الهوية والاختلاف في كلٍّ من النظرية الاجتماعية والممارسة السياسية الأخلاقية. يمكن تعلّم المزيد من التفكيك، وما بعد البنيوية، وما بعد

الحداثة، وسياسات الهوية الأقل اهتماماً من قبل الأكاديميين (ويمكن قول الشيء نفسه عن الاختلاف) قبل نهاية هذه الألفية أو قبل أن تجمّع الملائكة.

بالمختصر، كان التوتر بين العالمية والاختلاف قد طفا على السطح مرة أخرى ليصبح **القضية** المركزية التي تغذّي النقاشات المعاصرة في النظرية الاجتماعية والثقافية، وهنا أريد أن أكتشف طريقاً بين آراء ثنائية متضادة ببساطة. يدفع بعض منظّري ما بعد الحداثة بقضيتهم بشكل جاد بما فيه الكفاية لتجاوز خطر وطْء المنحدر الزلق للنسبية المتطرفة، في حين يغوص بعضهم، فعلاً، من فوق ذلك المنحدر. يدافع هابرماس عن مشروع التنوير بوسائل عقلانية تتجاوز خطر أن تبدو هشّة أمام الاتهامات التي ساقها هيغل (Hegel) ضد فلسفة كَنْت (Kant) الأخلاقية: شكلية (Formalism) مفرطة، وكونية مجرّدة، وضعف القوة المجرّدة، وإرهاب الإدانة المحضة[2].

هذا نقاش تعود فيه النظرية الاجتماعية والثقافية لمواجهة - وربما، ببعض الحظ الإسهام في - التقاليد الكلاسيكية والحديثة الرائعة في الفلسفة. واجه ميشال فوكو، مثلاً، وقتاً عصيباً في محاولة تعريف كل ما ليس عليه: ليس بنيوياً، أو مؤرخاً، أو فيلسوفاً. فهناك أدلّة كثيرة على أن عمله يمكن أن يُقرأ بحماس منقطع النظير من قبل أولئك الذين يجدونه مثيراً للاهتمام وغير مفهوم. وأي فهم عميق - وإن يكن فهماً ربما عارضه فوكو في بعض المراحل - يجب أن تتلاءم حججه مع هيغل. فعل معلّمه الرائع جان هيبوليت (Jean Hyppolyte)، الذي درّسه الفلسفة لا في ثانوية هنري الرابع فقط إنما لاحقاً في السوربون، يعرف أكثر من أي شخص آخر في كيفية إعادة هيغل إلى واجهة الاهتمام الفكري الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية

(حتى إذا كان محتّماً على هيغل أن يصبح شخصية أهم للحركة البنيوية الناشئة من نظرياته الوضعية)[3]. كان ألان ميجل (Allan Megill) قد علّق أنها ليست مصادفة أن أول منشور رئيس لـ فوكو؛ **الجنون والحضارة** (*Madness and Civilization*) "يجب أن يُقرأ على أنه *Geistesgeschichte*" لـ هيغل[4]. كانت جدلية (Dialectic) السيد والعبد عند هيغل، ولا تزال، إحدى أقوى مظاهر عدم الاستقلالية في الوعي الذاتي.

كان هذا الموضوع عن سياسة الاعتراف الكلي الوجود في قطّاعات معينة من ثقافة الأعمال الطليعية بعد الحرب، وقد قَولب وجودية (Existentialism) سارتر، مثلاً، والطريقة التي جعل بها البنيويون سارتر هو الآخر، ولم تفقد زخمها بنهاية الحركة الطلابية. بوصفي طالباً خريجاً في بداية السبعينات، كنتِ قد تلقيت تشجيعاً من معلّمي ماكس غلوكمان (Max Gluckman) لرؤية "مسرح الحياة"؛ أيقونة الفن المسرحي العتيقة في الستينات. تولّت ماري زوجة ماكس تلك المهمة، وشعر هو بقليل من الاستياء، واجتمعنا نحن "المشاهدين"؛ جلس معظمنا على الأرضية، في غرفة كبيرة فيها مساحة خالية لـ جوليان بيك (Julian Beck)، وجوديث مالينا (Judith Malina) وزملائهما. وعلى نحو متوقع، تجاوز أعضاء "مسرح الحياة" حدود ذلك المكان، وواجهوا أفراداً من الجمهور بمجموعة متنوعة من التحدّيات، فبدّل عدد منها إحساسنا الافتراضي بالرضا عن النفس وسط شرور العالم واستغلاله. وقدّم الإنتاج هويات مضطربة وسلوكاً استفزازياً - وحتى ثورة - في العالم خارج المسرح، ويبدو على نحو افتراضي أنه قدّم أفكاراً عمّا يجب أن يحدث. وضعت امرأة شابة، عارية إلا من خرقة قذرة أو اثنتين، وجهها على وجه ماكس، قائلة بنوعٍ من التأثر: "هل أنا جاريتك؟"، فصرخ

ماكس وهو يقفز عالياً: "لا، أنا عبدك حقاً، لكن ليس بعد الآن". مشى ماكس بخطوات واسعة بطوله الفارغ بين الجمهور المحترم شارداً في أفكاره (للمفارقة) على الأرضية نحو الباب، ولو كان حياً اليوم، لرأينا ماكس من دون شك إلى جانب المحدّثين لا منظّري ما بعد الحداثة، لكنه لم يكن بأي طريقة ليفكر في إمكانية التصدّي لخصوصية (Particularism) الهوية على نحو ملائم باستخدام عبارة مجازية، أو الاستفادة من وعي ذاتي يبدو سهلاً. يمكن أن تؤدي صورة السيد/ العبد إلى نتيجة غير مرجوة؛ لأنها تفتقر إلى الدقة والاهتمام بالتفاصيل خارج التناقض الكامل الذي تعرضه. يمكن تحويل جدلية هيغل عموماً إلى شعارات لنظريات ونظريات مضادة، برغم من أن اهتمامها الرئيس هو بالعلاقات بين الأجزاء المتنوعة لأي جمعٍ تاريخي.

II

يبقى قليلٌ من التعقيد ضرورياً، فنحن لا نتعرّف فجأة لقضية الاختلاف في عالم يشجّع انفتاحاً بسيطاً غير مشروط. فيبدو "الاختلاف" مهماً في أشكال القومية العرقية العنيفة، والعنصرية، والأصولية (Fundamentalism) الدينية كما هي الحال في حركات واختيارات شخصية عن الجنس (Gender)، والتوجّه الجنسي، والتعددية العرقية. لا تُستخدم بعض أنواع الخلافات، مثل الحدود الوطنية، لتمييز مجموعة إنسانية عن أخريات فقط، إنما لتحقيق الانسجام الداخلي. فيمكن تحويل لغة الاختلاف نفسها، بكلمات أخرى، إلى قَمع للاختلافات، في حين أن تعرّف الاختلاف قد يكون الأساس لتفَاعل متبادل، أو الفشل في تقدير واحترام الإنسانية المشتركة، بحيث لا تتمتع كل الاختلافات بالتقدير ذاته.

يواجه المنظرون الاجتماعيون قضايا الاختلاف تحديداً؛ لأنهم لا يقبلون بأجوبة سهلة، وليس صعباً جداً الإشارة إلى وجود مقاربة "كلا/ و" بشأن الاختلاف والخصائص الإنسانية المشتركة، فمن الصعب أن نرى منطقاً ثابتاً في مقاربات قائمة. المشكلة نظرية تماماً؛ لأنها تدعو إلى تجاوز الإغراءات السطحية لبرامج مباشرة متنوّعة للاختلاف المؤكد (إغراءات من أقليات عرقية أو أنماط عيش في الولايات المتحدة، مثلاً)، وتعرّف الإنسانية المشتركة (التصرف بمسؤولية وسط المآسي في رواندا والبوسنة)؛ لاستيعاب كيف تؤثر طرق شتّى من إثارة الاختلافات والهوية في فهمنا العالمَ وتكوّن الفئات التي نشعر بوجودنا عن طريقها. هذه، فوق كل شيء، قضية لنظرية اجتماعية نقدية؛ لأن وجودها يسهّل تفاعلاً بنّاءً مع العالم الاجتماعي الذي يبدأ من الافتراض أن ترتيبات راهنة - وفيها هويات واختلافات مؤكدة حالياً - لا تستنفد مجموعة الاحتمالات، وتسعى إلى استكشاف الطرق التي خفّفت فيها فئات تفكيرنا حريتنا بحجب تمييز ما قد يكون قائماً.

كانت النظرية النقدية قد تعرّضت لانتقادات واسعة النطاق، على كل حال، لنزعاتها العالمية وفشلها في تعرّف التأثير الكامل للتنوّع الثقافي للوجود الإنساني. لا يحصل هذا من دون ميزة، ومن أجل بناء أساس للتفاعل النقدي، كان منظّرون نقديون قد ادّعوا عموماً وجود حالة إنسانية غير متمايزة، وتبين أن وجهة نظرهم عن هذه الحالة الإنسانية قد تكوّنت بعمق، وإن لم تكن دائماً موضع تقدير، بمحددات التقليد الفكري الغربي.

حتى عندما تبدو النظرية النقدية متطرفة، تربطها كونيتها الضمنية غالباً بسماتٍ من التقليد السياسي التحرري، وتميل إلى التحدث عن الإنسانية بطرق تغض الطرف عن تعددية الجنس البشري

والاحتمالات الإنسانية. ووجد الماركسيون، مثلاً، صعوبة في إيجاد فهم دقيق لالتزام أفراد من الطبقة العاملة العالمية بثقافات وطنية محددة، وتركّزت انتقادات الماركسيين عن الليبرالية البورجوازية على كونية غير مكتملة، وطرق الحفاظ على الاختلافات الافتراضية غير الشرعية بين البشر برغم الحريات السياسية العالمية المفترضة. لكن هذه ليست القصة كاملة، فقد كان مؤسسو "مدرسة فرانكفورت"؛ الذين جعلوا "النظرية النقدية" شعاراً في منتصف القرن العشرين نقاداً متحمسين للتطبيع الإداري والاغتراب، ومعجبين بالفردية الفنية ومقاومة التقاليد. وسعى أدورنو إلى تطوير "نظرية متعددة الجوانب عن التماثل، أو عن النماذج التي يمكن، للمفارقة، النظر عبرها إلى التماثل"[5]. تدين حتى نظريات هابرماس الأكثر عالمية بفضل كبير إلى أدورنو، خاصة في سعيها المستمر إلى تحقيق نقلة خارج فلسفة الموضوع[6].

جزء من المشكلة أن كماً كبيراً من العلم الاجتماعي الحديث قد افترض ضمنياً أن البشر يعيشون عادة في عالم اجتماعي واحد في وقت محدد وقد أنتج العلم الاجتماعي الحديث فكرة مجتمعات محدّدة ومتكاملة داخلياً وتعامل مع العلاقات عبر الحدود والثقافات الفرعية على أنها إشكالية، كما افترض أن الوعي الفردي بنفسه متكامل ويتطلّب بيئة اجتماعية مستقرة وثابتة. فقد كانت اللغة الواحدة والعقيدة الدينية تعدّان أمرين عاديين، وتعدد اللغات والعقائد الدينية أو الاختلاف كانت تُعدّ قضايا منحرفة ينبغي تفسيرها. ومع ذلك، بهذه الطرق ومجموعة غيرها أيضاً، لا يبدو واضحاً أن الناس يعيشون عادة في عالم اجتماعي واحد في وقت محدد، إنما يقطنون كما يحدث الآن عبر تاريخ البشر في عوالم متعددة في الوقت نفسه، ويكبر كل منهم على أنه شخص لديه القدرة على الحفاظ على نفسه

وعلاقاته معهم جميعاً. هذا يعني أن أفق خبرة أي شخص، لأستعير التعبير الظاهري، لا يرتبط على الأرجح بإطار عمل جماعي أو فردي محدد[7].

حتى عندما تُبرر تهمة الإهمال العالمي لسياسات الاختلاف، لا يبدو لي هذا سبباً للتخلّي عن مجازفة النظرية النقدية، إنما سبباً لتغييرها. يستكشف الكتاب الحالي تحدّي أخذ الاختلافات بين البشر على محمل الجد - تحدّياً ليس للنظريات النقدية فقط إنما لنظريات تقليدية أيضاً في علم الاجتماع. لا أظن أن هذا التحدّي يفضي إلى جواب سهل، فغالباً ما يُبدي من يزعمون أنهم متعددو الثقافات نوعاً من القبول العام بوجود الاختلاف من دون فهم كافٍ للتحديات التي يفرضها كلٌّ من الاختلاف عامة واختلافات معيّنة خاصة.

في هذا الكتاب، لا أحاول إجراء أي استكشاف مستدام لثقافات خاصة أو الاختلافات بينها، إنما أحاول توضيح شيء يتعلق بالتحدّي الذي يفرضه الاختلاف، ولماذا هو أساسي، وكيف يمكن مواجهته من دون التضحية بالالتزام بالنظرية أو النقد. التحدّي موجود في عدّة أنواع من النظريات وأشكال متعددة من الاختلافات، فيبرز الجنس، والعرق، والجنسية، مثلاً، في هذا المجال، لكن المشكلة واضحة في الاختلافات الطبقية، والاختلافات بين الأقاليم ضمن دول، والاختلافات الثقافية لا يمكن أن يزعم أحد أبداً أنها يمكن أن تميّز أمماً عن غيرها.

في الوقت نفسه، من المهم عدم قبول وجهة نظر مقيدة جداً عن النظرية النقدية وترتبط هذه الصفة أحياناً بمدرسة فرانكفورت؛ وكأنها نوع من حق الملكية. سأقدّم فقط وبإيجاز الإسهامات القوية، لكن الإشكالية تكون أحياناً لمنظّري فرانكفورت - كلٌّ من الجيل الأول من ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، وزملائهما، والجيل

الثاني من يورغن هابرماس[8]. كوّنت أعمالهم معظم مقاربتي، ويناقش معظم هذا الكتاب ضمنياً نظرية هابرماس، ويعد عمله نظرية نقدية تغطي مجالاً استثنائياً وتتمتع بميزات عديدة وتضم موضوعات أظن أنها حاسمة. وكما قال فيبر (Weber): "يفتقر إلى الانسجام" في قضايا الاعتقاد الديني. على كل حال، لذا لم يكن هابرماس متناغماً مع موضوع الاختلاف الثقافي، على الرغم من أن حججي تقدم وتحاول ضمنياً تطوير أفكار العمل التي بدأها منظّرو فرانكفورت. فسأركّز على اقتراح بعض الطرق التي يمكن أن تفيد بها أفكار أخرى من النظرية مشروع النظرية النقدية.

على وجه الخصوص، سأستكشف النظريتين النسوية وما بعد البنيوية؛ لأن هذين الخطابين (ليسا حقاً الموقفين النظريين الموحدين كما يبدو أحياناً) قد أسهما كثيراً في تقديم قضية الاختلاف على أنها مشكلة أساسية لا مجرد قضية تجريبية ضرورية. سأُولي عناية خاصة لعمل بيار بورديو، بخاصة أفكاره عن الخلقة والميدان. فلا يُنظر إلى بورديو دائماً على أنه منظّر ما بعد البنيوية، برغم أنني أظن أنه كذلك، فمقاربته للمعرفة قد تكوّنت في بوتقة البنيوية في فرنسا الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي، وتبقى متأثرة تماماً بها، فهو مثل زميل دراسته ومعاصره دريدا، ابتعد عن الأفكار البنيوية جزئياً باستعادة عناصر الظواهر التي قد قُمعت ومقاومة العزل الكامل لنظام ما، وسعى مثل فوكو إلى استعادة أهمية التجسيد الإنساني. لكن بخلاف دريدا وفوكو، كان بورديو قد بقي عالم اجتماع دائماً، وبالرغم من أنه قد تدرب بادئ الأمر ليكون فيلسوفاً، إلا أنه لم يبق ضمن مجال نقاش معرفي على نحو كامل، مثل دريدا، أو يحاول الزعم أن الجسد يمثّل استشرافاً اجتماعياً للنقد، مثل فوكو. على الرغم من أن عمل بورديو غامض بشأن خصوصيته

الثقافية والتاريخية، إلا أنه يعرض إمكانيات مهمة لتطوير مقاربة للأبعاد الاجتماعية الواقعية للحياة الإنسانية التي تُهمل عادة من قبل منظري ما بعد البنيوية أولئك الذين يُعدّون، خاصة في الدول الناطقة بالإنجليزية، مصادر فكرية لـ "ما بعد الحداثة".

عندما وجد منظّرو النسوية مجموعة متنوعة من المشكلات في الحداثة، تنبّه كثير منهم وآخرين إلى مسألة هي أن سياسة الاختلاف قد أصابت أفكار منظّري ما بعد الحداثة، وأثارت هذه الحركة مشكلات للنظرية الاجتماعية النقدية. **أولاً**، سأحاول أن أقدّم في الفصل 4، فكرة ما بعد التحديثية التي عادة تعتبر زعماً تاريخياً زائفاً عن مرحلة انتقالية تفصل في الواقع منظّرين عن التحليل الضروري لظروف وإمكانيات إجراء تغيير تحوّلي حقيقي في المجتمع الحديث. **ثانياً**، يكتب منظرو ما بعد الحداثة غالباً كأن كل المعرفة استطرادية، فلذا هم يعزلون أنفسهم عن فهم كثير من الثقافة والممارسة، ويركزون كثيراً على أنواع معينة من الثقافة - خاصة تلك التي تبرز مثل اللغة - من دون العناية ببناء وتنظيم علاقات اجتماعية. منظرو النسوية أكثر انتباهاً عادة للترسيخ في العلاقات الاجتماعية وللتجسيد، لكن حتى ضمن نظرية النسوية يوجد شرخ مؤسف بين مفكّرين يركّزون كثيراً على "أفكار، ورموز، ونماذجٍ من الوعي"، كما في وصف آيرس ماريون يونغ (Iris Marion Young) لأهمية فئة الجنس، وأولئك الذين تصدّوا لتحليل العلاقات الاجتماعية الراسخة - سواء ضمن الأسر أو على نطاق أوسع في التنظيم الاجتماعي[9] ثالثاً، تشجع نظرية ما بعد الحداثة، في عددٍ من نسخها، نسبيةً تجعل من الصعب شرح لماذا يجب على النظريات النسوية أن تبدو أكثر إقناعاً من أخرى، أو الأسس التي يستند إليها منظرو النسوية ومنظّرون نقديون آخرون للدفاع عن استنتاجات معيارية (Normative) متينة.

سأحاول إظهار أننا نستطيع الاعتماد على كثير من الإنجازات الإيجابية لتفكير ما بعد البنيوية من دون قبول الحزمة الإشكالية التي تقدمها ما بعد التحديثية. وعلى نحو مشابه، يمكن أن نتفادى فكرة الاضطرار إلى الاختيار بين ما بعد التحديثية هذه وما يدعى التحديثية التي تبين أنها صارمة على نحو غير معتاد، سواء في كونية صريحة أو في دفاعها عن اختلافات أساسية معينة. كانت مشكلات التحديثية قد شجعت كثيراً منظري النسوية على الالتزام بمفاهيم ثابتة على نحو إشكالي (موروثة من التفكير التنويري الذكوري) على أنها أساس النقد. بالنسبة إلى بعضهم، الملتزمين منهم بالتحليل النفسي من فوكو و/ أو لاكان (Lacan)، فإن وجهة النظر هذه هي مفهوم اجتماعي ولغوي أساسي، ومن الصعب على مثل هذه النظرية (كما هي الحال لنظراء محافظين يعتمدون على حتمية (Determinism) بيولوجية تقليدية) الانفتاح على نقاش اجتماعي وثقافي حقيقي. آراء منظّري النسوية التي تكوّنت بناءً على أفكار الطبقات أكثر خضوعاً لمنطق علم الاجتماع، لكن كما سأحاول أن أقدّم في الفصل 6، لا تخلو من عيوب خطرة.

حظيت تلك الإستراتيجيات النظرية المختلفة بمبشّرين منذ وقت طويل، وإن لم تلق التقدير اللازم. سأحاول أيضاً تقديم شيء عن الجذور الأقدم للنظرية النقدية قبل مدرسة فرانكفورت، وفيها الطرق التي قد كوّنت بها مشكلات التنوع الثقافي والخصوصية التاريخية النظرية الاجتماعية في الحقبة الحديثة.

III

خارج ممالك الفن، والأدب، والفلسفة، كان اعتماد مدرسة فرانكفورت على التاريخ، إلى حدٍّ كبير (وإن لم يكن حصرياً)،

يتعلق بقضية معرفة التاريخ الأوروبي الكنسي - نتاج تعليم ثانوي جيد، لا قضية اشتغال في بحث تاريخي حقيقي[10]. ترافق مع المعطى والتأويل المباشر للعالم الاجتماعي، على كل حال، دعواتٌ لم تقتصر على اعتبار المعرفة التاريخية شرطاً سابقاً للنظرية فقط، إنما للتفاعل المستمر مع التاريخ وإعادة النظر في افتراضات تاريخية. لنأخذ مثالاً بسيطاً، جديرٌ بالملاحظة أن مدى فهم علماء اجتماع معاصرين للثورة الصناعية قد اعتمد على أجزاء جُمعت في موضوعات نظرية من قبل ماكس فيبر، وإميل دوركهايم، وكارل ماركس - ولا يسمح معظم علماء الاجتماع لأفكارهم المتوارثة أن تكون موضع تحدٍّ من قبل الإنتاج الضخم الأحدث للبحث والتحليل التاريخي الذي يضع ما يدعى الثورة الصناعية تحت ضوء جديد. يمكن قول الشيء نفسه تقريباً فيما يتعلق بإنكار مختصي علم الاجتماع علمَ الإنسان والمعرفة بين الثقافات.

كان دليل المنظرين الاجتماعيين التقليديين موجوداً أيضاً في منطقة الجنس، برغم أن الدليل هنا تجاهل أهمية القضية أكثر من تقديم تفسير تاريخي خاص. إن تطوير طرق لأخذ اختلافات فئوية أساسية مثل الجنس على محمل الجد مشروع رئيس وملح لنظرية اجتماعية نقدية. ولا توجد سمة من الحياة الاجتماعية لا تستطيع فيها إسهامات ماركس، وفيبر، ودوركهايم الحديثَ عن مخاوف حالية، ولم يكتب أحدٌ من أهم منظري علم الاجتماع العاملين اليوم شيئاً أكثر ارتجالاً عن الجنس - لا هابرماس، أو بورديو، أو غيدنز، أو لوهمان (Luhmann) (بالرغم من أن كلاً منهم قد فتح الباب لمخاوف جدّية بشأن الجنس أكثر من معظم أسلافهم)[11]. لا تتعلق القضية فقط بأن هؤلاء المنظّرين (ومعظم الآخرين) قد تجاهلوا النساء، لكن بأنهم تجاهلوا مدى التأثير الأساسي لفئة الجنس في

التفكير الاجتماعي والحياة الاجتماعية. الجنس مثل العِرق - لكنه أساسي وأكثر انتشاراً - في بنائه مجموعات نماذج وأبعاد الفهم الاجتماعي. في ممالك تبدو مستقلة تماماً عن اختلافات بيولوجية بين الجنسين (فضلاً عن العلاقات الجنسية)، تساعد فئة الجنس على منح معنى للعالم، وحتى تشجيع ثقافات على نشر واسع للقضايا الثنائية (شمس الذكر مقابل قمر الأنثى).

تبقى النظرية النسوية، بالمقابل، منفصلة على نحو جدير بالملاحظة عن هذا الاتجاه الرئيس السائد في النظرية الاجتماعية وهذا أقل صحة في الخطابات الأوسع المتعددة المجالات للنظرية الاجتماعية والثقافية والسياسية، حيث النظرية النسوية بنفسها موضوع تنظيمي مهم وعلى علاقة وثيقة بأفكار كثيرة أخرى، مثل ما بعد البنيوية وما بعد التحديثية. يبقى علماء الاجتماع، على كل حال، أقل تمثيلاً في كل من النظرية النسوية وتلك الخطابات المشتركة، وقد لعب منظرو ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة دوراً حاسماً في دفع موضوعات الاختلاف إلى الواجهة، وقد ترافق هذا مع فشل النظرية الاجتماعية الرئيسة في أخذ الجنس على محمل الجد؛ ما جعل بعض منظري النسوية يتعاطفون مع تياري ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. لسوء الحظ، فإن هذين التيارين منيعان في عدّة حالات على علم الاجتماع، ويشجعان تحليل الثقافة وإيلاء اهتمام خاص لتكوين العلاقات الاجتماعية، خاصة مشكلات التكامل المجتمعي.

إن أخذ المركزية البنيوية للاختلافات الفئوية على محمل الجد ضمن نظرية اجتماعية حقيقية يكوّن فرصة لإنشاء نوعٍ من الجسر بين خطابات لا يستفيد فيها علم الاجتماع فقط من البحث في الجنس بجدّية، إنما هناك احتمال قوي لتطور فكرة الاجتماعي في النظرية النسوية. لهذا السبب يعد وجود احتمال علم اجتماع يُكتب من وجهة

نظر نسوية بالغ الأهمية الإستراتيجية، وهذه ليست مجرد طريقة لمعالجة قصور في النظرية الاجتماعية التقليدية إنما محاولة لإعادة إنتاج نظرية غير نقدية على أنها نظرية نقدية. فكما قالت دوروثي سميث (Dorothy Smith): "ليس كافياً تقديم علم اجتماع راهن بأن نتصدّى بأنفسنا لما تركه آخرون أو غفلوا عنه، أو بجعل قضايا النساء قضايا اجتماعية. هذا لا يغير وجهة النظر المتأصلة ضمن مناهج علم الاجتماع الراهنة، إنما يجعل علم اجتماع النساء مجرد إضافة لبنية المعرفة الموضوعية"[12]. يرتكز رأي سميث، بالمحصلة، على الاستفادة من وجهة نظر نساء لإعادة تكوين البحث الاجتماعي على أنه "نقد لممارسات معرفية منظّمة اجتماعياً"[13]. ستبرز حاجة كبيرة إلى مثل هذا النقد، كما أظن، إذا أردنا أن يصبح علم الاجتماع ملائماً حقاً لمشروع النظرية النسوية، لكن، كما سأقترح في الفصل 6، هناك سؤال عمّا إذا كانت "وجهة نظر نساء" تعد تفسيراً ملائماً لما يجعل أفكاراً نسوية بالغة الأهمية، وإن كان ممكناً الزعم أن تجربة نساء هي قاعدة للمعرفة من دون تحمّل جوهرية (Essentialism) مقلقة. وسواء كانت نظرية وجهة النظر حركة أساسية جداً أم طريقة لتعرّف التعدّدية وبقاء الاختلاف، فإنها بكلمات تشارلز ليمرت "أحجية وجهة النظر التي لم تُحل بعد"[14].

منذ كَنْت على الأقل، فإن معظم النظريات النقدية قد زعمت، أو حاولت، تقديم وجهة نظر تتمتع بشرعية عالمية. ويبقى هذا صحيحاً بشأن نظرية هابرماس عن الفعل التواصلي (التعاوني)، لكن غالباً ما تكون العالمية الظاهرية عرضاً لوجهة نظر جزئية؛ وكأنها كلها محدودة. تكلم ماركس في "موضوعات عن فيورباخ"، مثلاً، عن "هذا التحيّز" في كل التفكير، وسعى في مكان آخر إلى إظهار كيف عكست الفئات العالمية ظاهرياً من التفكير السياسي التحرّري في

الواقع اهتمامات بورجوازية. لم يكن تحرّر الإنسان على أنه مواطن أكثر من جزئي أبداً، في حين بقي الإنسان على أنه عامل مقيد بالسلاسل، وإذا كانت كلمة مواطن تعني ضمنياً مالك عقار حتى حين تزعم نوعاً من العالمية، فإنها تعني ضمنياً أيضاً رجالاً. في عدّة دول، كان الرجال الذين ينحدرون من نسب أوروبي هم فقط الذين يُصنّفون في فئة عالمية ظاهرية، وعلى الرغم من أن فكر "التنوير" عن المواطنة (Citizenship) قد تكلم عن الجنسية بمصطلحات عالمية؛ كأنها شيء قد يحظى به أي شخص، إلا أن هذه الأممية (Internationalism) التي كانت حاضرة عند ولادة القومية سرعان ما تلاشت بعد نابليون لتتحول إلى احتجاج مستمر على أولوية هويات معينة على حساب أخريات. بدت الاشتراكية (Socialism) أحياناً الحل المناسب، لكن وجود عمال يطلقون النار على بعضهم بعضاً من خنادق الحرب العالمية الأولى أشار إلى أن هذا الحل بحد ذاته ليس ملائماً.

المفارقة أن بلاغة العالمية جعلت مفكّرين يميلون إلى استخدام مصطلحات فئوية - إنسان، مواطن، عامل - بطرق حجبت جزئيتها وتحيّزها. وشجّع منطق مرادفات السوق أيضاً شكلاً شبيهاً من الهوية الذي جعل التعرّف على الاختلاف صعباً ويبدو خطراً كذلك، لذا أصبح الاختلاف يعد "الآخر" للعالمية. كان منطق "كلا/ و"، واحتمال تعرّف صلة والاختلاف في الوقت نفسه، محجوباً، وأصبح المدافعون عن الاختلاف مدافعين غالباً عن خصوصية متطرفة، حتى في أثناء استشهادهم ببيانات عالمية، مثل حقوق تقرير المصير الوطنية لدعم مواقفهم المضادة للعالمية، ولم تقدّم المعارضة الحادة إلا توضيحاً ظاهرياً فقط.

يجب أن نتوخى الحرص أيضاً بشأن التعامل مع "التنوير" من

دون تعقيد على أنه حقبة الكونية، التي تبعها عصر الخصوصية الرومانسي، لكن لم تكن أيٌّ من الحقبتين بسيطة جداً. فلا، تكوّن "التنوير" وبداية التفكير الاجتماعي الحديث عامة كانت بالمواجهة مع الاختلاف، ولا تبعها محاولةَ بناء حقائق أو نماذج عالمية لانفراطُ عقد القبول "العام" الذي لا يُنازع بالتقاليد، التي لم تكوّن حقائق متعددة وقيماً قابلة للقياس ببساطة "الحقيقة والقيمة"[15]. ولم يحدث ذلك الانفصال بسبب العلم أو الرأسمالية (Capitalism) أو التصنيع (Industrialization) فقط، إنما بسبب مجموعة كاملة من العوامل عرّفت الأوروبيين علاقاتٍ جديدةً عبر مجالات من الاختلاف. كان "الإصلاح" والنهضة اللاحقة للربوبية (Deism) والكفر حاسماً، والمواجهات مع الاختلاف أساسية لرحلات الاستكشاف والاستعمار، وإلى مؤسسة الرق، وإلى توسّع التجارة الإقليمية ضمن ما سيصبح دولاً، وإلى تعبئة جيوش المواطنين، وانتشار الطباعة ومحو الأمية. فقد أدّت تصدّعات في افتراضات وتفاعلات شائعة عبر مسافات واختلافات إلى ظهور تحدٍّ موازٍ لبناء علاقات تعرّف كلٌّ من التميّز والصلة.

اليوم، عادت المعارضة الحادة للكونية والخصوصية إلى الواجهة، ويرى بعض الكتّاب، إمكانية كبيرة في النظرية النقدية كما تفنّدها استحالة وجود كونية لطيفة، وهذه القضية ليست محط اهتمام أكاديمي فقط. في الفصلين الأخيرين، سأعرض نموذجاً أكثر موضوعية عن التحدّيات التي تفرضها "سياسات الهوية"، وتضم إنشاء حركات جماعية تهدف إلى التوفيق بين مواقف شخصية في مجال ثقافي وتاريخي مع أنماط أوسع للتنظيم الاجتماعي، وتبرز الحركة النسوية وحركة المثليين وعدد من الحركات العنصرية والعرقية وحركات الثقافة الفرعية في هذا المجال، وتظهر القومية على نحو

أقل شيوعاً هنا لكنها مهمة بالقدر نفسه، كما سأجادل. ستعكس كل تلك الحركات والموضوعات مدى اتساع نطاق مشكلات النظرية النقدية والاختلافات الثقافية إلى خارج النطاق التجريدي والأكاديمي لتكوّن الحاضر والممارسة.

هل يمكن للنظرية النقدية أن تمتد إلى خارج نطاق الممارسة المحض مع بقائها حسّاسة للثقافة والاختلاف؟ الكتاب الحالي محاولة للتفكير في هذه القضية، والتفكير في إمكانية تحرّر النظرية النقدية من وصفها بكونية أو خصوصية، والتكلم عن اللحظة الحالية والعناية في الوقت نفسه بالاختلاف. هذه ليست وجهة نظر شاملة عن النظرية النقدية أو كتاباً عن كل النماذج المحدّدة الكثيرة والمتوارثة - فضلاً عن المحتويات - من التنوع الثقافي، إنما عن التحدّي الذي يفرضه مثل هذا التنوع على مهمة النظرية الاجتماعية النقدية.

الهوامش

(1) Kurt Vonnegut, *Slaughterhouse Five* (New York: Dell, 1968), p. 8.

(2) كان عمل (Habermas, 1989) قد لاحظ أخيراً الضعف المحتمل، لكنه جادل أن أخلاقيات الخطاب لم تتضرّر بتلك الانتقادات.

(3) لم تكن معظم الآراء الفرنسية بشأن هيغل (Hegel) ترتكز على النصوص الأصلية، إنما على المطالعات الأكثر انتشاراً لكل من هيبوليت (Hyppolyte) وكوجيف (Kojeve).

(4) أثار عمل ميجل:

Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley: University of California Press, 1985),

والعنوان الفرنسي لـ فوكو - *Histoire de la folie â l'âge classique* - أكثر قليلاً مما توحي به هذه الترجمة الإنجليزية الدقيقة التي أسقطت المعاني الأخرى لـ folie؛ الحماقةَ والافتقار إلى المنطق عموماً، وكلاهما يختلف عن العنوان الإنجليزي المنشور *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* - الذي يعد في الواقع نسخة مختصرة جداً عن الأصل الفرنسي، وهُذّب على أساسها كثير من بنيوية فوكو.

(5) Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and*

Political Significance (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).

(6) انظر خاصة Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

(7) بشأن مفهوم العالم الاجتماعي، انظر شتراوس: Anselm Strauss, "A Social World Perspective," *Studies in Symbolic Interaction*, vol. 1 (1978),

أناقش جوانب من هذه القضية في عدّة أماكن من هذا الكتاب، لكن انظر خاصة الفصل 2 من هذا الكتاب.

(8) عدّة وجهات نظر مماثلة متوافرة، وربما تكون أفضل مقدمات بالإنجليزية تلك التي كتبها مارتن جاي Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Berkeley: University of California Press, 1974),

التي تتحدث تحديداً عن مدرسة فرانكفورت،

Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, 1985),

التي تغطي نطاقاً أوسع من المفكّرين مع إشارة إلى إحدى الأفكار الرئيسة التي منعت الاهتمام بالاختلاف. لدراسة أوفى تفصيلاً ومهمة فعلاً عن مؤسسي النظرية السياسية في مدرسة فرانكفورت، انظر عمل:

Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*,

أحد الأبعاد الأساسية للنظرية النقدية التي لا أقدّمها في هذا الكتاب هي الاقتصاد السياسي، وفيه دور التقانة في تحوّل العالم الحديث، خاصة دور الرأسمالية، في تكوينه.

(9) ذكرت الاقتباس من عمل يونغ: Iris Marion Young, *Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]),

ومعظم الانتقاد لتفضيل الرمزي على الاجتماعي في بعض النظريات النسوية المعاصرة من فلاكس: Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 180-181.

(10) إضافة إلى مدرسة فرانكفورت، أشير إلى المجموعة الاستثنائية من المدارس التي جُمعت معاً في معهد البحوث الاجتماعية في الثلاثينات بإدارة ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer). ركّز الأعضاء الأوائل في معهد البحوث الاجتماعية بقيادة كارل غرونبرغ (Carl Grünberg) كثيراً على البحث التجريبي في تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية.

(11) كان كل من: Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy* (Cambridge: Polity, 1992), and Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, trans. by J. Gaines and D. L. Jones (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986),

قد كتبا عن الحب والجنسانية (Sexuality)؛ موضوعان أثارا اهتمامهما بالاختلاف الجنسي، لكن أياً منهما لم يجعل فئة الجنس أساسية في نظريته الاجتماعية العامة.

(12) Dorothy Smith, *The Conceptual Practices of Power* (Boston: Northeastern University Press, 1990), p. 13.

(13) المصدر نفسه، ص 12.

(14) Charles Lemert, "Subjectivity's Limit: The Unsolved Riddle of the Standpoint," *Sociological Theory*, vol. 10, no. 1 (1992), pp. 63-72.

(15) انظر: Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 1977)، وانظر أيضاً: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), عن إعادة تقديم هيغل تلك "الانقسامات الحادّة" على أنها المشكلة المنظّمة للحداثة، التي سعت فلسفته إلى التغلب عليها.

الفصل الأول

إعادة التفكير في النظرية النقدية

I

يُعرّف النبطي(*) بأنه "شخص يقنع بالعيش في عالم غير مستكشف أبداً"[1]. والنبطي ليس سلبياً بالضرورة؛ لأنه قد يكون، أو تكون، مشتركاً بفاعلية كبيرة في صنع أشياء أو تحقيق موقف في العالم، لكنه طائش، ونفعي التوجّه أساساً ويعني في الكتاب المقدّس عدواً متفوقاً بالأعداد قد يقع المرء بين يديه، وتخبرنا حنّة أرندت (Hannah Arendt) أن الكلمة استُخدمت أول مرة بمعناها المعاصر للتمييز بين قروي ومثقّف في لغة طلاب المدن الجامعية الألمانية[2]. لكن هذا التوبيخ كان بادئ الأمر مجرد تقليد فكري (مترافقاً ربما مع خوف حقيقي من اعتداء)، إلا أن فكرة النبطي اكتسبت مزيداً من الصفات حين بدأ أشخاص غير مثقفين يُبدون اهتماماً كبيراً بـ"الثقافة"، خاصة على أنها جزء من بناء نموذج جديد من حالة

(*) مصطلح قديم يطلق أيضاً على الذين يتشبثون بالتقاليد والمواقف الاجتماعية المناهضة للفكر ويبخسون ويحتقرون الفن والجمال والقيم الروحية والآداب والأفكار (المراجع).

النخبة[3]. فكان اهتمام غير الأكاديميين بحياة العقل وكذلك بقضايا ثقافية متقطّعاً ومتقلباً عموماً.

لقد ثبت أن الخوف من تحويل تلك الكائنات الثقافية والمنتجات الفكرية إلى مجرد قيم أو سلع عبر عملية غير حسّاسة من قبل أولئك خارج الجامعات مبالغ فيه، لكن في الوقت نفسه، كان مقدار معين من المادّية قد ظهر في الجامعات نفسها. فالحياة الأكاديمية ليست وحدها بعيدة عن حياة العقل الحصرية، فاستخدام الكائنات الثقافية (مثلاً، منشورات) على أنها وسائل للتقدم المهني يؤدي إلى ظهور أثر مشوّه، وربما تحوّلي أيضاً. ولا أقصد الإشارة إلى فجاجة هذه المادّية الجديدة، إنما إلى الطريقة التي تقوّض بها التفكير النقدي، فذلك الإنتاج الثقافي يعاد تصنيعه بوسائل تراكم نوعاً من الرأسمال المهني الأكاديمي، ويُشجّع منتجون ثقافيون على قبول تفاهمات شائعة عن العالم. سيكون تحدّي هؤلاء بقوة انفصالاً جذرياً عن أولئك الذين تسمح لهم "مشتريات" منتجاتهم بتكديس رأس مال[4]. ليس القصد، من ثَم، أن المفكّرين يكذبون خدمةً لأسياد غير شرعيين، وهو ما يبدو أنهم لم يعودوا على الأرجح يفعلونه في ظل الظروف المعاصرة مقارنة بأوقات أخرى، لكنهم في روح الاحتراف يخونون الدعوة المخلصة والعلنية لاستكشاف العالم.

على الرغم من خيبات الأمل المتكررة، يرغب المرء في أن يأمل ألا يكون عالم الاجتماع نبطياً بهذا المعنى. فعلاً، عند مستوى معين يشترك كل علماء الاجتماع، مثل كل الروائيين وآخرين كُثر، في استكشاف العالم، لكن بالنسبة إلى معظمنا ولعلماء الاجتماع أكثر من الروائيين، استكشافاتنا مقيدة بحدود العالم التقليدي المعروف. نكتشف حقائق جديدة، بالتأكيد، لكنها تُؤطّر ضمن نُظم المعرفة التي نعدّها بديهية ولا تقبل الجدال، وإحدى التحدّيات الدائمة لعلم

الاجتماع هي تجاوز التوكيد وإعادة تكوين العالم المعروف لتعرّف إمكانيات أخرى. يمكن أن تسمح لنا وجهات نظر جديدة، ونظريات جديدة، ومعلومات تجريبية جديدة برؤية كيف قد تكون أشياء مختلفة عن الطرق التي قدّمت بها نفسها لنا أول مرة، وكيف يمكن أن تكون أشياء مختلفة عمّا هي عليه حقاً. إن الاستفادة من مثل هذه الإمكانيات، على كل حال، يعني رفض الفكرة القائلة إننا يجب أن نقبل كل شيء تقريباً كما هو، أو أننا سندخل فوضى حقيقة عارمة يمكن أن نزعم فيها عدم وجود آراء توجّهنا[5].

بل يمكن أن تكون الحياة اليومية، مصدر تحدّيات للرضى الذاتي عن وجهات نظرنا بالعالم. تزوّدنا علاقاتنا العادية مع أشخاص آخرين بفرصٍ لرؤية العالم من زوايا مختلفة والتفكير فيه بأساليب شتّى. لا تواجهنا مشروعاتنا العملية - حتى مشروع النشأة - بالحاجة إلى بعض الإحساس المستمر بالهوية فقط، إنما بتعدد العالم وأنفسنا على أننا مخلوقات في ذلك العالم وليس أقل من ذلك إطلاقاً أننا بوصفنا مخلوقات موجودة فقط في علاقاتنا مع آخرين، لا يمكن أن نرى أبداً هوياتنا على نحو مباشر، فهي متأصلة في العلاقات متعددة الجوانب في حياتنا وأفعالنا مع أولئك الآخرين. اقترحت أرندت أن "هوية" كل شخص "التي تظهر بكل وضوح وجلاء لآخرين، تبقى مخفية عن الشخص نفسه، مثل **الشيطان** في الدين الإغريقي الذي يرافق كل إنسان في حياته، وينظر دائماً فوق كتفه من خلفه ويكون مَن ثَمّ مرئياً لأولئك الذين يقابلهم"[6].

لذلك حقاً، لا توجد تقاليد فكرية أو ثقافية بمثل هذه الأنماط المستقلة والمكتفية ذاتياً كما يُقترح أحياناً، وهي ليست ببساطة قابلة للمعرفة عبر انعكاس ذاتي. كان "التنوّع الثقافي" قد أصبح أخيراً موضوعاً أكاديمياً مثيراً للاهتمام، وقد اكتُشفت "تعددية ثقافية"

(Multiculturalism) كأنها شيء جديد تماماً في الشؤون العملية. كانت التعاملات المتكررة، واليومية أحياناً مع التنوّع الثقافي شائعة في التاريخ الإنساني، خاصة حين اتصف ذلك التاريخ بتجارة خارجية، ومدن، وإمبراطوريات، وتقاليد دينية أدبية رائعة، في حين إن المثال القومي للتجانس الثقافي هو الحديث، وانعكاس لنماذج جديدة من الحياة العامة وأيديولوجيات جديدة من التضامن.

ليس سهلاً معرفة تلك التقاليد وأنماط من التفاهم لاستيعاب العلاقة بين تفكيرنا الخاص وتفكير آخرين، وصعب خاصة فعل هذا ضمن مشروطية النظرية. تبنّى المشروع الحديث للنظرية الاجتماعية - المهتمة منذ أصولها في أعمال مكيافيلي (Machiavelli)، وفيكو (Vico)، وهوبس (Hobbes) على نحو نقدي بالعمل على شؤون عملية - في البداية صوتاً عالمياً. على الرغم من استقراءات ومخاوف المنظّرين الفورية والمحلية، إلا أنهم سعوا إلى معالجة الحالة الإنسانية العامة، لكن بتشديد متزايد، تعرّف كثير منهم التحدّيات التي تفرضها كل من التغييرات التاريخية والتنوّع عبر الثقافات على الإنشاء المتكامل للحالة الإنسانية.

II

معظم علم الاجتماع وصفٌ للعالم الاجتماعي المألوف بعبارات ومفردات مختلفة قليلاً - مثل روايات رومانسية (Romanticism) تكرّر حبكات قياسية تقريباً في أُطر جديدة ومع شخصيات جديدة. نراكم باجتهاد حقائق، ونختبرها لنتوثق من متانتها، ونصنّفها في أنماط محددة[7]. يكون هذا الفرز، على الأغلب، محدداً بعلم التصنيف، مثل تصنيفات ما قبل الداروينية للعالم البيولوجي بعبارات خصائص النمط الظاهري. نرتّب منهجياً أحياناً فقط بطريقة نظرية تماماً؛ طريقة

تجادل أنه لا يمكن العثور على مثل هذا التنظيم في أي من الخصائص السطحية لموضوعاته، ولا شيء يفرض هذا المشروع النظري علينا بقوة أكبر من تجربة التغيير التاريخي والتنوّع عبر الثقافات.

لا توجد نظرية، بهذا المعنى، في الحقائق نفسها، ولا حتى في تلك التي تعرض الصلة الإحصائية بين حوادث شتّى. ففي تمييزه الصلةَ المجرّدة عن السببية الحقيقية، أظهر هيوم - (Hume) رغماً عنه تقريباً، أو رغماً عن كَنْت أكثر منه - المكان الأساسي للنظرية وحدود التجريبية على أنها مصدر لمعرفة مؤكدة، واقترح في الوقت نفسه لا محدودية النظرية، واستحالة التوصل إلى إثباتات واضحة بناءً على دليل تجريبي. فقد ابتعد هيوم عن النظرية إلى التاريخ الذي عدّه دليلاً على التفاهم والفعل الإنساني. النظرية، بالمحصلة، ليست الطريقة الوحيدة لتقديم توجّه للفعل، فاللغة والثقافة اليومية تمنحنا قدرات تصنيفية كبيرة، برغم أننا نصبح في أثناء انتقالنا نحو التحليل نظريين قليلاً ضمنياً على الأقل، ويتوازن هذا عموماً مع الاستنتاج السببي، لكن يجب أن تفسح فكرتنا عن النظرية مجالاً أيضاً للاستنتاج الموجود في السرد. يجب أن يكون السرد ببساطة تعبيراً عن التعاقب أو التسلسل، ويمكن أن يكون أيضاً وصفاً للطريقة التي تحدّ بها أحداث أو إجراءات سابقة أخرى لاحقة. يمكن أن ينظّر التحليل اختلاف بنى "الحبكة" من دون تقديم أفكار عن السببية بحد ذاتها[8]. النظرية مهمة بوصفها الامتحان التصنيفي وبناء المعرفة - في حال النظرية الاجتماعية، ففي المعرفة بشأن الحياة الاجتماعية. قد يكون هذا سببي أو سردي النموذج، وكل نموذج يقدّم مقاربات مختلفة للتعميم والتخصيص. على الرغم من إمكانية تطبيق الاستنتاج السببي على أحداث منفصلة، إلا أنه يُستخدم على نطاق أوسع في

علم الاجتماع للإشارة إلى فئات من الظواهر، التي تُعامل على أنها متكافئة ذاتياً، والتي تؤثر في فئات أخرى من ظاهرة مكافئة على نحو مشابه (مثال عن x يُتوقع منه إنتاج أو زيادة y في غياب عوامل تدخّل). يوصف السرد غالباً على نحو معاكس على أنه تفصيلي متأصل لكن (1) الصفات الخاصة قد تكون عالمية (كما هي الحال في سرد تاريخ العالم)، و(2) تسهّل مقارنات بين أشكالٍ من السرد نموذجاً من معرفة عامة عبر ظرفية.

العالم الذي يسعى منظّرون اجتماعيون إلى فهمه ليس تجريبياً فقط ويتكون من حقائق وافتراضات، فهو أيضاً عالم التجربة الظاهرية، والحكم التأملي، والإجراء العملي. إن تعرّف هذا يجعل التحدّي الرئيس الذي قد واجه منظرّين منذ هيوم أكثر صعوبة، وربما حتى إثارة للاهتمام: تطوير طرق منهجية لفهم العالم تكون حقيقية في ذلك العالم مثل موضوع التجربة والفعل إضافة إلى الملاحظة، وتتعرّف مكان موضوعات أخرى في ذلك العالم، وتكون صارمة إلا أنها راسخة في التاريخ.

يشير هذا إلى أن بعض التصوّرات الشائعة عن النظرية مضللة، ونخطئ على نحو خاص حين نتخيل أن النظرية مجرّدة كليّاً، في حين إن المعرفة التجريبية محدّدة تماماً. يعد هذا خطأ على كلا الجانبين.

أولاً، نظريات علم الاجتماع دائماً استقرائية جزئياً، وتعتمد على بعض المعلومات على الأقل عن الطريقة التي يعمل بها العالم، وأيضاً عن توجّه إلى عالم يبحث عن ثقافة وتجربة المنظّرين (لكن يُترك عادة غير واضح). الأهم أن كثيراً من أفضل المنظّرين "مترفون تجريبياً"، فهم لا يجمعون مقتطفات من قضايا شكلية أو تخمينات مجرّدة فقط، إنما من شروح وسرد ملموسين، ويعملون على نطاق

واسع وفقاً لمقارنات تجريبية، وتعبيرات تشابه وتناقض، وليس عبارات عالمية شبيهة بقوانين[9]. يمكن رؤية نطاق تجريبية أكثر النظريات إقناعاً بسهولة بالتفكير بسرعة في نظريات كانت قد أثبتت أنها مؤثرة جداً - نظريات، مثلاً، ماركس، وفيبر، ودوركهايم، وفرويد (Freud).

ثانياً، فكرة وجود علم اجتماع خالٍ من النظريات وتجريبي تماماً مضللة بالقدر نفسه، حتى عندما يترك باحثون تجريبيون توجهاتهم النظرية غامضة تماماً، ويزعمون - مثل شرلوك هولمز (Sherlock Holmes) ـ أنهم يعملون على "حقائق فقط"، فإنهم يعتمدون على مفاهيم، وأفكار عن السببية، وفهم للأماكن التي يبحثون فيها عن علاقات تجريبية لا يمكنٍ أن تُستقى كلياً من مملكة الحقائق هذه، وذلك ضروري لتكوين كلٍّ من الحقائق والتفسيرات. إحدى المهمات الرئيسة لعلم الاجتماع النظري هو جعل هذه "التوجهات" واضحة، ومنظّمة، ومتماسكة - ويمكن إخضاعها للتحليل النقدي - التي تعد أمراً مسلماً به من قبل باحثين تجريبيين.

ربما يكون مفيداً توضيح الطرق التي تُستخدم بها كلمة "نظرية" من قبل متخصصي علم الاجتماع ـ وعلماء الاجتماع عامة ـ من أجل رؤية لماذا تحجب طرقنا المعتادة في التفكير بشأن النظرية أحياناً فهمَ ما يجري في العلم الأكاديمي ومدى أهمية النظرية في المجال العام. أولاً، تُفهم "النظرية" أحياناً بطريقة تجريبية للإشارة إلى نظام مرتّب من الافتراضات المُختبرة. في مثل هذا الاستخدام للنظرية، تكون العناصر الرئيسة هي (1) افتراضات يمكن تعميمها على الأرجح، و(2) تعبيرات بشأن أين تكون ملائمة أو لا تكون. العموم والتراكم هدفان رئيسان للنظرية التي يمكن تصوّرها، ويدعى هذا بالفلسفة الوضعية غالباً (Positivism)، من قبل نقّاد ومؤيدين، لكن تلك تسمية

خاطئة. فقد جاءت كلمة "وضعية" (Positivism) من علموية (Scientism) ارتآها منظّرون اجتماعيون فرنسيون روّاد مثل كونت (Comte)، وانتقاد هيغل لـ"الإيجابية المجرّدة" (Mere Positivity) ـ إذ تعني رؤية الوجود السطحي للعالم لا توتراته الداخلية. جمع منظّرو فرانكفورت، خاصة هوركهايمر وأدورنو، اعتمادهم جدليات هيغل التي (تؤكد دورَ "النفي الحاسم") مع نقدهم لكلٍّ من التجريبية العلمية الاجتماعية وفلسفة دائرة فيينا (التي دعت عملها "فلسفة وضعية منطقية"[10] (Logical Positivism).

كانت الوضعية المنطقية بعيدة عن جمع لافتراضات يمكن اختبارها، وتحوّلت إلى بحث عن تماسك التعبيرَ (شكلية تماماً عادة) المنطقي وقوته، لا التعميم التجريبي فقط. كان كثير من متخصصي الوضعية المنطقية (ولا يزالون) مهتمين بنظريات الفيزياء والرياضيات، التي لا يمكن أن تعدُّ بسهولة تعميمية تجريبية. أنتجت نظرية النسبية، مثلاً، بعض الافتراضات القابلة للاختبار، لكنها حققت اعترافاً على أنها نظرية "جميلة" ومتينة قبل اختبار كثير من افتراضاتها الرئيسة. لخّص كارل بوبر (Karl Popper)، بالرغم من أنه خصَّ بذلك جزءاً غامضاً فقط من تجمّع الوضعية، بعبارة دقيقة أن العلماء يجب أن يهتموا بـ"التخمين والتفنيد"، لا مجرد التعميم[11]. قاد هذا، آنذاك، إلى الفهم الثاني لـ"النظرية" على أنها التفسير السببي المتكامل منطقياً، ومن أجل هذا التعريف الثاني للنظرية أصبح معيار الثناء مثل إيجاز أو قوة أو اكتمال وثيق الصلة بالموضوع.

أخيراً، هناك نوع ثالث من النظرية، التي حاول روبرت ميرتون (Robert Merton) تمييزها عن الأوليين[12]، وقد دعا هذا النوع الثالث توجّهات أو آراء نظرية، لا نظريات. كان يعني، كما أظن، شيئاً مثل مقاربات لحل مشكلات وتطوير تفسيرات لا حلولاً

وتفسيراتٍ بنفسها. حاول تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) توطيد الوظيفية (Functionalism) على أنها نظرية عامة متكاملة، ولذا كان استخدام ميرتون الخاص للوظيفية في نظريات المدى المتوسط رأي قابل للتكيّف، وقد استخدمت أيضاً في التقاليد الواسعة المرتبطة بـماكس فيبر وكارل ماركس. ففي أثناء الثلاثين عاماً الماضية، على كل حال، أصبحنا ندرك أن هذا النوع الثالث من النظرية لا يمكن إبقاؤه كله في خلفية النظريتين الأوليتين، ويرتبط هذا حتى الآن بسببين. أولاً، ندرك أن اللغة التي تقدمها ما يسمّى آراءنا النظرية للحديث عن قضايا مختلفة تعتمد بنفسها على نظريات. بكلمات أخرى، إذا قلنا إننا نظن أن القوة والنزاع يلعبان دوراً أكبر من التكامل الوظيفي في إنشاء نظام اجتماعي، نفترض أنه يمكن تحقيق فهم ما يعنيه نظام اجتماعي بناءً على أساس مستوى معين من التنظير، الذي قد لا يكون مثل تفاهمات أخرى. ثانياً، ولأسباب مشابهة جزئياً، معظم ما نعدّها "حقائق" عن علم الاجتماع، والمعيار لتطوير كلٍّ من الحقائق والتفسيرات، تتكوّن هي نفسها جزئياً عبر النظرية. لا تلتزم النظرية بنموذج محدّد، وتحاول أن تفسّر عالماً استقرائياً معروفاً من ملحوظات تجريبية فقط، إنما تسمح لنا بتسجيل ملحوظات ومَن ثَمّ تحويل انطباعات حسّية إلى تفاهمات يمكن أن نعدّها حقائق. تقدّم لنا نظريات طرقاً للتفكير بشأن العالم التجريبي، وطرقاً لتسجيل ملحوظات، وطرقاً لوضع صيغ لاختبارات، لا مجرد طرق لتفسير نتائج اختبارات وروابط بين ملحوظات تجريبية.

تقدم لنا كلٌّ من تلك الأنواع الثلاثة الواسعة الانتشار من النظرية، نظرة على الطرق التي تخبرنا بها النظرية الاجتماعية عن كلٍّ من البحث العلمي والحياة العامة والإجراء العملي خارج النطاق الأكاديمي. تقدّم كتابات نظرية مصادر وتكوينات من المعرفة

التجريبية، وتوفّر تفسيرات ووسائل للتفكير في تفسيرات جديدة، لكن هذا يجعل أشياء تبدو بسيطة جداً، ويحجب الدور التحوّلي المحتمل للنظرية في كلٍّ من علم الاجتماع الأكاديمي والحياة العامة. وتفترض الفِكر التقليدية الثلاث بشأن طريقة عمل النظرية، لأقول هذا بكلمات أخرى، أن كل علم هو علم طبيعي بمفهوم كَنْت[13]، وهي لا تترك مجالاً لعلم ثوري أو حتى تحدّيات أصغر لنماذج قد لا نرغب بأن نزعم بأنها ثورية كفاية، برغم أنها تُحدث تغييرات مهمة بالطريقة التي نرى بها العالم.

تأمل ملياً، مثلاً، في الفكرة التجريبية للنظرية التي ذكرتها أولاً، وستجد أنها تدرك بحق مدى الثراء بالمعرفة التجريبية الذي تحتاج إليه النظرية، لكنها تقدّم على نحو مضلل المعرفة التجريبية كأن بمقدورها أن تكون ببساطة تجميعاً منظماً لافتراضات يمكن اختبارها. ففي المقام الأول، يتضمن هذا التخيّل أنه يمكن تركيب الافتراضات التجريبية بطرق لا تعتمد على افتراضات نظرية (أو تنظيرية)، وأنها ليست متأصلة في توجّهات نظرية خاصة، ولذا يكون صعباً أحياناً الانتقال بين خطابات نظرية. أساساً يفشل هذا الفهم في ترك مساحة لشذوذ وفواصل تميّز معرفتنا إضافة إلى حقائق مؤكدة، وربما يقدم هذا إسهاماً أكبر في دفع المعرفة إلى الأمام. أخيراً ليس آخراً، يفتقر هذا الفهم إلى المدى الذي يميّز أفضل النظريات على أنها ليست ببساطة تجميعاً لافتراضات، إنما بنى تناظرية تقارن وتبرز الفروق وتحدّد أوجه الشبه بين حالات من أنواع شتّى، وفيها السرد.

حتى عندما نتكلم بمستوى راقٍ جداً عن النظرية على أنها تفسير وأساليب لبناء تفسيرات، نفشل في إنصاف دور النظرية في **تكوين** فهمنا العالمَ الاجتماعي، وفيها الحقائق التي نضع نظريات بشأنها والإجراءات العملية التي نختبر بوساطتها افتراضات وتفاهمات.

فتصبح أفكار نظرية أيضاً - مثل أفكار الديمقراطية أو الطبقات - جزءاً من العالم الذي ندرسه، وتغييرها يعني عدم قدرتنا على إنجاز الهدف النهائي الذي تتخيّله أفكارنا المدرسية التقليدية عن التراكم النظري أو العلاقة بين النظرية والبحث. وفيما يخص علاقة النظرية النقدية بالمجال العام خاصة، والعلاقة بالعلم الأكاديمي أيضاً، يجب أن ندرك أن ابتكاراتنا النظرية تستجيب لمشكلات في جهودنا لإنجاز تفاهم أو تقديم إرشاد معياري، لكنها في معالجتها مجموعة من المشكلات ربما تثير مشكلات أخرى جديدة، أو قد تنبثق مشكلات جديدة نتيجة تغييرات تحدث في العالم الاجتماعي. لا ننتقل ببساطة من افتراضات زائفة إلى حقيقية، إنما ننتقل في معظم الأحيان من تفسيرات أقل ملاءمة إلى أخرى أكثر ملاءمة، ويتكون معيارنا عن الملائمة دائماً بالمشكلات العملية التي تستدعي انتباهنا(14). لا يمكن مقارنة نظريات فيبر ودوركهايم من ثم ببساطة باستخدام معيار الحقيقة؛ وكأن بمقدورنا، باستخدامنا بعض المعطيات التي يمكن تخيّلها، أن نقرر أن هذا الشيء صحيح وذلك خطأ. بدلاً من ذلك يمكن مقارنتها على أفضل وجه بتعبيرات فائدتها المحتملة لتحقيق أنواع مختلفة من التفاهمات أو فهم قضايا شتّى(15).

في هذا الصدد، يكمن أحد أهم أدوار النظرية في السماح لنا بطرح أنواع جديدة ومختلفة من الأسئلة. فقد نشأت مجموعة أسئلة مهمة من نَظريات ماركس، مثلاً، لم تكن لتثيرها نظريات دوركهايم أو فيبر. إذ تحثنا النظرية الماركسية على دراسة مدى تجذّر الاهتمامات في العلاقات المادية لشكل إنتاج هويات الناس وأفعالهم، وإن كانت تُعرّف مثل تلك الاهتمامات يجعل الوعي الطبقي العالمي قوياً كفاية ليتغلب على القومية، وربما نتعلّم من أسئلة ماركس في بعض الحالات أكثر من أجوبته. إضافة إلى ذلك،

تسمح لنا نظريات بطرح أسئلة لا تخطر للمنظّرين الذين وضعوها أنفسهم - كانت نظرية ماركس عن الاغتراب قد أثارت أسئلة مستمرة عن ظروف المجتمعات الشيوعية التي حاولت حكومات ماركسية قمعها.

لكن الحقيقة أن النظرية تسمح لنا بطرح أسئلة جديدة ليست مجرد علامة ولكن لتكون معرفتنا أفضل على نحو مضطرد، فهي إضافة إلى ذلك نتيجة عدّة وجهات نظر جيدة محتملة قد يحققها المرء فيما يتعلق بمجموعة واحدة من الظاهرة الاجتماعية. وتبقى النظريات متعددة لا لأننا حائرون أو لم نصل بعد إلى الفهم العلمي الصحيح للمشكلات التي تواجهنا، إنما لأنه يمكن رؤية كل المشكلات - مثل كل الناس - بطرق مختلفة. وبكلمات أخرى، ليس ممكناً عادة طرح كل الأسئلة المثيرة للاهتمام بشأن أي ظاهرة مهمة حقاً في النظرية نفسها أو حتى في مجموعة من النظريات القابلة للقياس، والمتكاملة منطقياً. فملاحظة هذا الشيء كان إحدى اختراقات الفيزياء الحديثة، المرتبطة بنظرية النسبية. حيث علّق عليها هايزنبرغ (Heisenberg):

كانت أهم ثمرة جديدة للفيزياء النووية هي تعرّف إمكانية تطبيق أنواع مختلفة تماماً من القوانين الطبيعية من دون تناقض على الحادثة الفيزيائية نفسها. يتعلق هذا بحقيقة أنه ضمن نظام قوانين يرتكز على أفكار أساسية معينة تبدو طرق واضحة معينة فقط في طرح الأسئلة المنطقية من ثم يكون مثل ذلك النظام مفصولاً عن أخرى تسمح بطرح أسئلة مختلفة[16].

لهذا السبب، لا يمكن أن نتوقع تراكماً نظرياً ينجم عن تطوّر النظرية **الواحدة** الملائمة تماماً. سيبقى مجال نظرية علم الاجتماع بالضرورة - ولحسن الحظ حقاً - مجال حوار بين نظريات متعددة،

تعرض كل منها إحدى جوانب الحقيقة، لكن لا تستأثر أي منها بالحقيقة كاملة. هذا يعني أيضاً أنه يجب رؤية النظرية أساساً عبر دورها في عملية التفسير، وأن محتواها التجريبي يُعرض غالباً على أفضل وجه لا على أنه حقائق عالمية أو تعميمات شبيهة بقوانين، إنما بوصفه أوجه تشابه وتناقض ومقارنة.

III

لمقاومة القناعة المريحة للنبطي (أو أبناء عمومة الوضعيين التجريبيين)، لنجعل النظرية النقدية الاجتماعية معطى لعالم الاستكشاف والتحليل، ويشير هذا إلى سبب آخر لعلاقة النظرية المعقّدة بالحقائق، فهي لا تستطيع تلخيصها فحسب، أو اختبارها بدقة؛ لأن النظرية، أياً يكن نوعها، هي أساسية دائماً لتكوين تلك الحقائق. والنظرية ليست مرشداً فقط للفعل بالطريقة التي توجّه بها مبادئ هندسة بناء الجسور، بل هي تساعد في التفكير في ظروف متغيرة وإمكانيات جديدة، وتساعد عوامل عملية على التعامل مع التغير الاجتماعي بجعلها ترى ما خلف البديهي **الحاضر** في أي لحظة معينة؛ لوضع مفاهيم شيء يمكن أن يحدث. لا يصح هذا على التنظير الطوباوي أو المعياري فقط، برغم أن القدرة نفسها تسهّل التنظير المعياري، لكن هذه مهارة تحليلية أساسية تُظهر حدود التجريبية المطلقة.

القصد من وضع المفاهيم على نحو مختلف، وبوضوح ملائم من قبل منظّرين جدليين بعد هيغل ومنظّرين في الحركة البنيوية، قد انبثق من عمل اللغوي فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure). ففي السابق كان المهم هو التوترات والتناقضات التي تؤيد حقيقة راهنة وتشير إلى كلٍّ من مكانتها في حقيقة تاريخية أكبر

وإمكانيات تفوقها. في حين لما بعدهم كان المهم هو القدرة على رؤية نمط أساسي للأسباب والقيود، لا مجرد النمط السطحي الأكثر احتمالاً للأحداث الحقيقية. وتعكس أحداث حقيقية دائماً عنصرَي المصادفة والاعتباطية، ولذا تعدُّ أدلّة غير تامة للبنية الأساسية للإمكانيات، لهذا يجب أن تكتمل المعرفة التجريبية بنظرية ولا يمكن لنظرية أن تكون مجرّد تجميع لمعرفة تجريبية. فيعرف علماء الاجتماع جيداً الاختلافات بين حكاية ونموذج إحصائي - ويشعرون أحياناً بخيبة أمل من طلاب، وزملاء، وسياسيين يصرّون على التفكير بحالات خاصة بدلاً من أنماط وإمكانيات عامة. لكن عينة إحصائية منظّمة جيداً لا تصل بالضرورة إلى سببية أساسية تمثّل ببساطة وعلى نحو دقيق النمط التجريبي في وقت محدد. وتعتمد السببية دائماً على استنتاج يتجاوز "الحقائق" أو الأعداد نفسها، وبالمعنى النظري الأعمق، تعتمد على تعرّف الحقائق التي يمكن أن تكون مختلفة.

التناقض القديم بين الاستنتاج المقارن بالذات (خاص أو مفرد) والتشريعي (معمّم أو مُصنّف) لا يوضّح هذه النقطة تماماً، ويقدّم على نحو دقيق المدى الذي تمنحه كتابة تاريخ نموذجي لقصة سلسلة أحداث خاصة، التي تقود إلى نتيجة واحدة فالتاريخ هو قصة ما قد حدث. نسعى إضافة إلى ذلك، على كل حال، إلى وضع سجل ما كان **يمكن** أن يحدث؛ لأن هذه معلومات مهمة عند الأخذ بالحسبان قراراتنا الحالية. لكن الاستنتاج التشريعي لا يقدّم هذا أيضاً، إنما - على الأقل في معظم النسخ وبتعبيرات **نزاع الأساليب** (Methodenstreit) ـ تعميم لقضايا محددة كثيرة قد حدثت[17]. توجد خطوة إضافية خارج التعميم المجرّد في الانتقال من التاريخ التجريبي إلى النظرية. إذ يقال عن المبادئ العامة، بناءً على التجربة، أنها تستعد دائماً لخوض الحرب **الأخيرة**، وأحد أدوار النظرية هي

تمكيننا من تعرّف الطرق التي قد تكون عليها حروبنا المستقبلية مختلفة.

ينبغي ألا تُعدّ أي من التعقيدات في علاقة النظرية بالحقائق على أنها رخصة لجعل النظرية أقل ثراءً تجريبياً، فالوصول إلى فهم السببية ليس ببساطة قضية تجريد. إضافة إلى ذلك، إذا لم تكن النظرية مفتوحة باستمرار للتنقيح في ضوء البحث التجريبي، فهناك احتمال أن تصبح هشّة، أو تلقى الإهمال، أو تصبح ببساطة مستودعاً لأيديولوجية، لكن الشيء نفسه يصح لا على البحث التجريبي فقط كما ينظّمه علم الاجتماع، إنما على التجربة والإجراء العملي اللذين يعدّان أيضاً مصدرين للمحتوى الاستقرائي، والمعنى، ومرونة النظرية الاجتماعية. ويتطلب استخدام نظرية لتحدّي معطى العالم الاجتماعي وتمكين باحثين من رؤية مشكلات جديدة وحقائق جديدة في ذلك العالم التعرّف أن المعرفة منتج تاريخي ووسيلة محتملة دائماً على الأقل لفعل مهم تاريخياً.

نظراً إلى أن وظيفة النظرية هي فتح آفاق للتفاهم، لا يمكن أن تكون أبداً محايدة، وهي تقدم بالضرورة وجهة نظر محدّدة، ويلزم هذا المنظّرين بأن يأخذوا على محمل الجد كلٌّ من المصادر التاريخية لنظريته/ نظريتها وتوجهها للمستقبل. فأرندت تمثّل بكافكا (Kafka) لوصف هذا المكانة الضرورية للنظرية - التفكير فعلاً - في التوتر بين الماضي والحاضر. يفترض المَثل وجود فرد:

يواجه خصمان: يضغط الأول عليه من الخلف، من الأصل، ويسد الثاني الطريق أمامه، فيقاتل كليهما. بالتأكيد، الأول يسانده في قتاله مع الثاني؛ لأنه يريد أن يدفعه إلى الأمام، وبالطريقة نفسها يسانده الثاني في قتاله مع الأول؛ لأنه يرغب في دفعه إلى الخلف. لكن هذا نظري فقط؛ لأنه لا يوجد هذان الخصمان فقط هناك، إنما

نفسه أيضاً، فمن يعرف حقاً نواياه؟ حلمه هو أنه في وقت ما ولحظة غفلة - وسيتطلّب هذا ليلة أكثر حلكة من أي ليلة قد انقضت حتى ذلك الوقت - سيقفز خارج خط القتال ويترقّى، مستفيداً من خبرته في القتال إلى موقع الحَكَم بين خصميه في قتالهما مع بعضهما البعض[18].

يكتسب البطل هويته المعينة والمحدّدة من موقعه في هذا النزاع، فحلم ترقيته إلى حَكَم فيه محفوف بالخطر، ما جعل عدداً من المفكّرين يتخلّون عن حلم إمكانية فصل النظرية عن كلٍّ من التحليل الاستذكاري للماضي - فيها ماضيها - ومن ارتباط محتمل بالمستقبل. ليس مفاجئاً أن المنظّرين يجب أن يكون لديهم هذا الحلم، هذا الأمل في إنجاز معرفة مثالية، لكن مقاومتهم إياه يعد أمراً أساسياً. إن مغادرة ميدان النزاع إلى كرسي الحَكَم هو محاولة تبنّي نظرة ديكارتية من العدم. وبدلاً من انتصار السبب يعدُّ هذا ببساطة سوء تقدير، وبدلاً من معرفة متحرّرة من أصول متحيّزة وغير محرّفة بأي أهداف عملية، تقدم معرفة لا يمكن أن تفهم أصولها أو تتحمل مسؤولية تأثيراتها.

حتى يُنتج مقدار كبير من نظرية اجتماعية جيدة جداً، تقدّم وكأنها مكتوبة بصورة خطية على كرسي الحَكَم، ففشلُ النظرية في أن تأخذ على محمل الجد كلاً من ظروف إنتاجها التاريخية الخاصة ومعانيها على أنها إجراء عملي لا يزعج أولئك الذين يدعون إلى مزيد من النظرية النقدية فقط، إنما تسهم في إحداث خيبات أمل متكررة للمنظّرين التقليديين أو الوضعيين الذين يتوقعون نوعاً من التراكم البسيط في معرفة علم الاجتماع. قاد الفهم الذاتي الفلسفي المتجذّر في التجريبية، أو نظريات تالية من النوع الموصوفة على نحو فضفاض بأنها وضعية، عدداً من المنظّرين الاجتماعيين إلى

الحكم بنحو سيئ على إنجازاتهم الخاصة الأصيلة، ووضعوا آمالهم في "اكتشاف" حقائق سرمدية وخالية من وجهات نظر، ويراقبون بيأس - أو أحياناً يندفعون بمزاج سيئ وعلى نحو دفاعي ومدمّر - حين يستولي آخرون على حقائقهم. لا يستطيع هؤلاء تقدير أهمية عملهم على أنها إسهامات محدّدة زمنياً لتقدّم السبب العملي لا معرفة خالصة، وللحديث الذي يكون فيه بناء تفاهمات جديدة مستمراً. يبدو الأمر كأنهم يأخذون بالحسبان سقراط في الحوارات الأخيرة فقط (أو أفلاطون في كتابات غير حوارية) الذي أصرَّ على هيمنة النقاش كله وقول الحقيقة كاملة، ولا يرون فضيلة تواضع سقراط في الحوارات الباكرة حين كان صوته وحيداً، وإن يكن مثيراً للإعجاب، بين عدّة أصوات أخرى تكلم كل منها عن سماتٍ من الحقيقة وتغيير مضامين ما يجب على الآخرين قوله[19].

كما تشير هذه الاستعارة، فالقضية لا تتعلق فقط بتغير تاريخي إنما بتعدد الأصوات والاختلافات ضمن مجال غير محدد من موضوعات - مواقف مختلفة وهويات ذاتية شتّى. تعني حقيقة معدل المواليد بحد ذاتها، كما دعت أرندت التجدّد المتواصل للعالم الإنساني عبر ولادة أشخاص فانين وفريدين، أن كل طفل يأتي إلى العالم يعدُّ مصدراً محتملاً لتجديد جذري. في العالم العام - لكن ليس عاماً تماماً - للتاريخ الإنساني، هذا أيضاً بداية التنوّع الثقافي، لكنه لم يزدهر إلا مع انتقال أفكار جديدة سمحت لبعضها أن تصبح تقليدية.

نظراً إلى أن كثيراً من النظريات تسعى إلى شغل كرسي الحَكَم، يبدو مفيداً وجود عبارة خاصة لنظرية تكون واعية ذاتياً لتاريخها، ومكانها في حوار وبين ثقافات، وعدم انتقاصها حقائقَ، واشتغالها بالعالم العملي. إن الأخذ بالحسبان كان تقليداً طويلاً، فلا هوركهايمر

وأدورنو فقط يجعلنا ندعوهما نظرية نقدية.

وضع كَنْت فلسفته بثبات بعكس كلٍّ من شكوكية هيوم وعقلانية لايبنز التعسفية. كان متعذراً رفض مشروع الفهم الآمن والمعرفة النظرية على نحو متزايد؛ وكأن المرء يتخيل أنها قد ترسّخت قبل أوانها. فبدلاً من ذلك، سعى كَنْت بمنهجية قدر استطاعته إلى استكشاف الحدود إضافة إلى أسس النماذج المختلفة للسبب، والمعرفة، والتفاهم، ولم يأخذ على محمل الجد السبب المحض فقط، إنما السبب العملي والحكم الجمالي أيضاً، وربما لم ينجح كَنْت تماماً في مسعاه، وقلّل حقاً من شأن مدى تأصل نظريته، مثل كل الأخريات في التاريخ والثقافة وعدم قدرتها على تجاوزهما. سعى هيغل إلى تأريخ كَنْت - وجعله اجتماعياً - بطريقة ما، ودوركهايم بأخرى. في يومنا هذا، ليست مصادفة أن كلاً من بيار بورديو (في *The Categories of Professional Judgement*، أو *The Conflict of the Faculties*) وميشال فوكو (في "*What Is Enlightenment?*") قد اختارا استحضار كَنْت في عناوينهم، إضافة إلى سماتٍ من تفكيرهم[20]. وفي عمله الأحدث خاصة، يظهر يورغن هابرماس على نحو متزايد بأنه أخلاقي كَنْتي - جديد.

كَنْت شخصية مفيدة في تذكيرنا بالخطأ الكامن في رسم حدود فاصلة بين التنوير والحركة الرومانسية (أو الحداثة وما بعد الحداثة). لم يُعجب كَنْت، الذي ساعد في تسمية التنوير إضافة إلى إكمالها، بأحد أكثر من روسو (Rousseau)، وقد احتفظ بتمثال نصفي له على مكتبه، ومن بين كل مفكّري القرن الثامن عشر، سبق روسو الآخرين في توقع الرومانسية. في حقبة انتقد فيها مفكّرو ما بعد الحداثة، كما أطلقوا على أنفسهم، التنويرَ على أنه الأساس لوعي حديث قمعي يستحق الذكر. ففي أيامهم كان الفلاسفة بالتأكيد أعداء الرضا الذاتي

النبطي مثل الرومانسيين الذين جاؤوا بعد جيل أو اثنين. وإذا كان تركيز نظرية نقدية على استكشاف العالم الاجتماعي خارج الأبعاد التي يمكن عدّها مسلماً بها على أنه جزء من الوعي المعاصر لأي حقبة، يجب أن تكون بيتاً واسعاً كفاية للترحيب - وإن يكن على نحو غير متفق مع قواعد النقد - بسليلي الرومانسيين والتنويريين على حدٍّ سواء، وتفادي كلٍّ من الشكوكية المطلقة باقتراحها أنه ليس لدينا مصادر للأمن الفكري إنما تقليد، والدوغمائية (Dogmatism) بتوكيدها إيجابية العالم البديهي.

في الوقت نفسه، لم يكن كَنْت عقلانياً ذاتياً ديكارتياً قانعاً بـ "وجهة نظر من العدم"، أو يولي عناية كبيرة لأهمية الاختلاف الثقافي بين الأفراد في تكوين تفاهم. ولاحظت أرندت، التي كانت ترغب برؤية أقصى اهتمام ممكن بالتعددية الإنسانية في كَنْت، فرصة في هذا الاهتمام في الفقرة 40 من *Third Critique* التي يفكّر فيها كَنْت بطبيعة الحس السليم (sesus communis) التي تجعل قدرتنا المشتركة على الحكم ممكنة، لكنها فرصة محدودة. يستكشف كَنْت ما يعنيه وجود أفق واسع لا ضيق، ويتضمن هذا رؤية أشياء من وجهة نظر آخرين، لكن باعتبار ذلك طريقة لتحقيق وجهة نظر عالمية بدلاً من وجود وجهات نظر متعددة:

رجل يمتلك فكراً واسع الأفق... يهيمن على الظروف الموضوعية الخاصة لحكمه، التي يلتزم بها كثيرون آخرون، ويعكس في حكمه الخاص وجهة نظر عالمية (يمكنه تحديدها فقط عبر وضع نفسه في موقع وجهة نظر آخرين)[21].

أخيراً، يكمن اختبار هذا الأفق العريض في القدرة على جعل الأحكام "قابلة للتعبير عنها على نحو عالمي"[22]. يدرك كَنْت وجود وجهات نظر متعددة، ولا يرى بأي طريقة أنها تعوق أو تتحدّى

هدف العالمية. على الرغم من أن هذا القسم من *Third Critique* كان أساسياً لإمعان أرندت التفكير في فلسفة كَنْت السياسية، ويبدو بطرق متعددة أنه أثار اهتمام هابرماس بتركيزه على العالمية والتواصل أكثر من أرندت بتركيزها على التعددية والفعل[23]. يبقى اهتمام أرندت الخاص بالأغلبية، بأي حال، هو اهتمام بتميّز الإنسان الفرد على أنه خاصية حاسمة ومحدِّدة للحالة الإنسانية، لا في الاختلافات بين ثقافات. تبقى مضامينُ قضيةِ الأغلبية، والتعدّدية، واختلاف أفراد من البشر وثقافات مركزية تفرض تحدّياً نقدياً للنظرية النقدية.

IV

فكرة النقد كما هو واضح قديمة في الفلسفة، لكنها أيضاً صعبة التحديد وتقف في استخدامات عديدة إلى جانب "التحليل" ضد "الجوهر" فإلى جانب اكتشاف حدودنا بدلاً من توكيد إمكانياتنا، أجد التعبير ملائماً، على كل حال، لفتح تلك الموضوعات القديمة وإثارتها توسيع موضوعات أخرى معاصرة في الوقت نفسه. كانت النظرية النقدية الاسم الذي اختاره مؤسسو مدرسة فرانكفورت في الفترة بين الحربين العالميتين لترمز إلى محاولتهم إنجاز وحدة النظرية والممارسة، وفيها وحدة النظرية مع البحث التجريبي، وكلاهما مع وعي متأصل تاريخياً بمشكلات العصر الاجتماعية والسياسية والثقافية. انطوت المحاولة على وعدٍ مغرٍ، وتبقى مهمة، لكنها واجهت أيضاً مشكلات اتضح أنه لا يمكن تذليلها، على الأقل من قبل أولئك الذين أثاروها بادئ الأمر.

ضمت قائمة الشخصيات الرئيسة في الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر، القائد المثير للإعجاب وصاحب المشروع الأكاديمي الذي جمع المجموعة معاً، وثيودور أدورنو،

وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، وفريدريتش بولوك (Friedrich Pollock)، وفرانز نيومان (Franz Neumann)، وليو لوينثال (Leo Lowenthal)، وإريك فروم (Erich Fromm)، و- أحياناً بعيداً قليلاً - والتر بنيامين (Walter Benjamin). بزغ نجم تلك الشخصيات ضمن المجموعة ثم أفل، وقطع بعضهم أخيراً العلاقات تماماً معها. ارتبط متخصصون مهمون آخرون أيضاً بطرق متعددة بنواة مجموعة فرانكفورت في كلٍّ من ألمانيا وسنوات منفاها في أميركا: موسى فينلي (Moses Finley)، وألكسندر ميتشرليك (Alexander Mitcherlich)، وبول لازارزفلد (Paul Lazarsfeld)، وكارل كورش (Karl Korsch). إضافة إلى الوقف الذي أنشأ فيليكس ويل (Felix Weil) ووالده عليه معهد البحوث الاجتماعية كانت المجموعة متماسكة معاً بولائها لـ هوركهايمر واهتمامها بمشروع سيجسر الفلسفة والعلوم الإنسانية الناشئة.

جمع فكر مجموعة فرانكفورت تأثيرات من عدّة اتجاهات، ومنها الماركسية، والتحليل النفسي، واللاهوت، والفلسفة المثالية الألمانية، والرومانسية، ونيتشه، وفرع علم الاجتماع الوليد. ووفق ما اقترحهُ هوركهايمر، كانوا يريدون تمييز النظرية النقدية عن نوع من "النظرية التقليدية" التي قبلت التعريف الذاتي للمألوف وفشلت بالنظر عميقاً إلى طريقة تشكيل فئات من الذي وعّينا وكيف تكوّن بالمقابل كلٌّ من العالم الذي نراه وما نعدّه ممكناً[24]. في هذا السياق، يبدو مفيداً أن نتذكر أن اللاهوت كان ضمن التأثيرات المهمة في خلفيتهم، ونلحظ كيف حلّل أيضاً العالم الراهن على أنه "تاريخ بدائي" من عالم أفضل محتمل مستقبلاً، والانعكاس السطحي لقوى أساسية متناقضة. لكن الأهم أن فكرة النظرية النقدية على أنها مشروع مميز، ومشروع سيوحد على نحو مميز فلسفة

عالمية ومجرّدة تقليدياً مع معرفة تجريبية وواقعية تاريخياً بالعالم الاجتماعي، متجذّرة في أعمال هيغل وفي الردود على هيغل تبدأ بـ "الشباب الهيغليين"، كما أوردها ماركس وكيركيغارد (Kierkegaard).

كان هيغل على نحو أكثر تحديداً هو من عبّر "جدلية التنوير" التي يمكن فيها استخدام السبب الذي انقلب ضد التنوير لتجديد إمكانيات التنوير فمشروعه الفلسفي تحول إلى تحقيق التناغم في الحياة الحديثة المتناقضة داخلياً - كما يذكّرنا هابرماس، "كان هيغل أول فيلسوف يطوّر مفهوماً واضحاً للحداثة"[25]. ضم هذا التناغم الداخلي عدّة سمات أكثر تحديداً من التناغم: بين الأنواع المتنافسة من السبب، وبين الأجزاء المتناثرة من الكل الاجتماعي، وبين لحظات منفصلة من هويات فردية. بتعبيرات هيغل، كانت الحداثة تتكوّن من عدّة "انقسامات" في ما كان واحداً وليست هناك طريقة رائعة للعودة إلى الوحدة السابقة، ولهذا يجب على المرء أن يتحرك إلى الأمام لإنشاء نوع جديد من الكل الاجتماعي من ظروف الحاضر التاريخي.

فالعمل عبر جدلية التنوير كانت، إذاً، طريقة لمحاولة إنجاز قوة تكون منطقية وتُحدث تحولاً (أو توحيداً) محتملاً للعصر الحديث. وكان أمراً مركزياً لهذا العصر الحديث، بالنسبة إلى هيغل، أن تكون هناك ذاتيةٌ تصوّرها على كلٍّ من مستوى الحرية الفردية وذاتية شخصية للكل الاجتماعي المثالي، واهتمام نقدي يرتكز على التوترات والتناقضات التي تدخل الحياة الاجتماعية ووعي بالانقسامات الأساسية. على الرغم من أن السبب ساعد في إحداث تلك الانقسامات عبر النهضة، والإصلاح، والتنوير (وضمنياً في تمكين ثورات إنتاجية مادية متزايدة أيضاً)، بقي السبب الطريقَ

الضرورية للتوصل إلى حل. كان السبب هو الذي يمكنه تحويل مجرد رغبة بوحدة سابقة إلى تعرّف لكل التغييرات الأساسية التي قد فصلت أشخاصاً عن بعضهم البعض، وهو الذي يمكن أن يقود هؤلاء الأشخاص المتمايزين إلى رؤية كيف جرى إنكار طبيعة كلٍّ منهم في الوجود المنفصل عن الآخر. أمعن هيغل الشاب التفكيرَ في هذا بطريقة قريبة لنظرية نقدية لاحقة، وسعى إلى إيجاد حل يضمن الحرية مع التكامل الاجتماعي، ومتجذّر في نوعٍ من الذاتية المشتركة بدلاً من فلسفة الموضوع[26]، لكن هيغل الناضج قَبل ضرورة وجود انقسام اجتماعي أساسي واحد - التفريق بين الدولة والمجتمع. ومنح الدولة نوعاً من مستوى أعلى من العقلانية الذاتية، وتخلى في الوقت نفسه عن القدرة على النقد الجذري للظروف الراهنة.

حاول عددٌ من المفكّرين الآخرين بطرق شتّى استعادة قدرة النقد ضمن موضوعات التفكير التي أثّر فيها هيغل، وكان كارل ماركس من دون شك أهمهم .التزم نقد ماركس للاقتصاد السياسي الهدف الأساسي لمقاربة المستقبل عبر تاريخ الحاضر التي يؤخذ بتحديد فئاتها بدقة على محمل الجد - حقاً، فعل هذا بديمومة أكثر من هيغل[27]. اشترك ماركس مع هيغل الشاب في محاولة لوضع مفهوم عن الإبداع المطلق للإنسان عبر مثال الفن، لكن بخلاف هيغل وسّع هذا إلى تحليل أكثر شمولاً للعمل، لكن هذا ليس المكان الملائم لمحاولة استكشاف طبيعة أو مضامين تحليل ماركس. وجاءت هذه الصلة الأساسية للتقليد مع النظرية النقدية عبر نقد ماركس المجرّد (تطوّر خاصة في الفصل 1 من **رأس المال** *Capital*) للطريقة التي ظهرت بها الفئات المحدّدة تاريخياً التي وضعها الإنسان لرأس المال - عمل، سلعة، قيمة - على أنها شبه طبيعية، وهيمنت فعلاً على جودة الحياة الإنسانية الأكثر احتمالاً كما يبدو. ميّزت فئات

التحوّل الرأسمالي على نحو نوعي النشاط الاقتصادي إلى تماثل وهويات مستبدّة، ويعد هذا هو الأساس الجوهري لتوسيع لوكاش (Lukcas) في بداية القرن العشرين لنقد ماركس؛ نقدٌ أكّد بقوة أكبر على التغلب على التمدّي[*] (Reification) (اعتبار الشيء المجرّد مادياً)، الذي اعتمد بثبات أكبر على معيار جمالي لمعرفة ما قد يكون عليه عالم غير تمدّي[28].

درس روّاد مدرسة فرانكفورت هذا الحقل من النظرية النقدية، وحافظوا على اعتمادهم على علم الجمال، وعرّفوا بهذا الشأن تحليل ماكس فيبر للبيروقراطية على أنه اكتمال العقلانية المفيدة، وأثار هذا فيهم خوفاً من مجتمع منظّم تماماً واستقرار الشقاق والاغتراب الذي ظن هيغل وماركس أنهما يجب أن يقودا إلى سمو المجتمع الحديث. "الجديد في مرحلة الثقافة الجماهيرية مقارنة بالمرحلة الليبرالية الأخيرة هو استبعاد الجديد"[29]. في الوقت نفسه، ربط هوركهايمر وأدورنو فكرة النقد الجدلي بتعرّف أكثر إيجابية للتماثل، لا على أنه التوتر في علاقة كل موضوع بنفسه فقط، إنما على أنه مصدر الإبداع والوجود المستقل للإنسان الفرد.

على كلا مستوى النظرية ومستوى حافز السيرة الذاتية، كان منظّرو فرانكفورت مهتمين كثيراً بأن سمو مجتمع اغترابي لا يعني ترسيخ الفرد على أنه مجرد لحظة في كُلٍّ منظم تماماً. "التشابه المثالي هو الاختلاف المطلق. تمنع هوية الفئة ذلك في الحالات الفردية... الآن يمثّل أي شخص تلك الخصائص فقط التي تمكّنه من استبدال أي شخص آخر: هو قابل للتبادل؛ نسخة. بوصفه فرداً،

(*) يقصد فيها الأدوات المادية التي اعتبرها ماركس وهيغل أساساً لنظرتيهما الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (المراجع).

يمكن الاستغناء عنه تماماً وعدّه نكرة"[30]. تحدّوا الفلسفة التقليدية للوعي الفردي، والاعتماد على الهوية المطلقة المفترضة للفرد بوصفه عارفاً مجسداً على نحو شهير في بيان ديكارت ("أنا أفكر، إذاً أنا موجود"). متأثرين بـ فرويد، عرف الرومانسيون ومفكّرو "الجانب المظلم" من التنوير، مثل نيتشه وساد (Sade)، أن الشخص الفرد يجب أن يكون أكثر تعقيداً مما هو عليه، خاصة إذا كان أو كانت موضوعاً لثقافة إبداعية. ورؤوا أيضاً أن الفرد اجتماعي بطريقة لم تلحظها معظم النظريات العادية، وأنه يُحدّد بعلاقات ذاتية مشتركة مع آخرين. والأهم أنهم عزّزوا وعياً بالتماثل، وبكل تعقيدات العلاقات المتعددة مع آخرين التي تسمح لشخص بتجاوز الهوية الشخصية الضيقة. اعترضوا على فكرة أن أعمال الفن أو الأدب يجب أن تُفسّر بتعبيرات التفرّد (Singularity) السلسة للهدف منها أو التوافق مع أنماط عصر، وبحثوا بدلاً من ذلك عن توترات ومشروعات دُفعت خارج الظاهر مباشرة. اعترضوا على ما عدّوه تشابهاً قسرياً متزايداً للمجتمع الحديث - التماثل بين أفراده وصعوبة جعل توترات أساسية، أو حتى تناقضات، محط اهتمام الجمهور وعملهم. اعترضوا على اعتماد أفكار عن الطبيعة الإنسانية لا يشوبها تفاهمات ما كان خاصاً بحقبة معينة - الأهم هي الحقبة الرأسمالية الحديثة - وأحداث ماضية مختلفة ومواقف اجتماعية.

كان معظم منظري فرانكفورت الرئيسين المبكرين يهوداً، وإذا لم ينجم عن ذلك اهتمامٌ كافٍ بسياسات الهوية - جاء معظمهم من أسر مندمجة تماماً في المجتمع وزاد اندماجهم في سياق دراساتهم - فإن ظهور النازيةِ وتياراتٍ أوسعَ معاديةٍ للساميةَ سلّط الضوء على القضية. وبمواجهة سؤال لماذا لم يكن اليهود مجموعة أقلية واحدة بين أخرى كثيرة - بالنسبة إلى النازيين بالتأكيد، لكن لمعظم الحداثة

أيضاً - سعى هوركهايمر وأدورنو إلى جواب بطريقة مميزة. مثّلت معاداة السامية كراهية أولئك الذين رأوا أنفسهم متحضرين، لكنها لم تستطع تحقيق الوعود بالحضارة لكل أولئك الذين ذكّروهم بفشل الحضارة. "يرى أولئك الذين هيمنوا على نحو متقطّع على الثقافة طبيعة قلقة وصورة استفزازية لسعادة واهنة. فكرة السعادة من دون قوة لا تُحتمل؛ لأنها ستكون آنذاك سعادة حقيقة"[31]. كان اليهود مثل النساء في الوقت نفسه "متحضرين جداً" ويذكّرون بتقارب مع طبيعة سبقت الحضارة. لم تكن القواعد المنطقية لعدم التناقض تنطبق عليهم؛ لأن صورة اليهود لم تتكوّن نتيجة ملاحظة بسيطة إنما بالإسقاط الظنّي، وكان ما يميّز اليهود على أنهم أقلية عن النساء، والسود، والبدائيين، والغجر وغيرهم مزيج من إله آخر لليهود مختلف تماماً، لا يظهر فيه ابن يصبح إنساناً، مع صور منتشرة عن التفكير العلمي اليهودي والتورط اليهودي في عمل الرأسمالية "القذر". كان يُنظر إلى اليهود لا على أنهم ضعفاء شخصياً وقريبون افتراضياً من الطبيعة فقط، إنما بوصفهم أقوياء اجتماعياً على نحو غير شرعي، ويتركّزون في جامعات ومصارف، وموهوبون في التجريد والتمويل[32]. كان حاسماً انتقالهم إلى موقع ضعيف جداً، وحتى تدميرهم، حتى لم يعد بمقدورهم تقديم شهادة ضمنية لفكرة أن الحضارة الحالية منقوصة وغير نقية.

لم يكن السجل مميزاً في عالميته الفلسفية فحسب - تبين أن قضية معاداة السامية هي قضية العلاقة بين العقل والطبيعة - إنما في المدى الذي أصبح فيه الفشل في التكيّف مصدراً للاضطهاد. يبدو هذا صحيحاً على نحو وجودي لمؤسسي مدرسة فرانكفورت، الذين شعروا جميعاً أنهم بطريقة أو بأخرى متمردون وبقوا ملتزمين عميقاً بأفكار التميّز الفردي، والاستقلالية، والإبداع. في الوقت نفسه، دلّ

هذا السجل عن اليهود منظّرين كانوا لا يزالون في أواخر الثلاثينات والأربعينات ماديين تاريخيين محبطين، نوعاً ما، إلى أن "التفكير من وجهة نظر اليهود" ربما يقدم نوعاً من الرأي الجذري لوحدة الحضارة الحديثة التي قد ربطها لوكاش سابقاً بالتفكير من وجهة نظر الطبقة العاملة.

لم يكن هذا بأي حال موضع جدال مع الموقف المادي، فطبيعة الإنسان تعني السعي لتحقيق السعادة، والحاجة إلى التضامن مع آخرين، والتعاطف الطبيعي. وينبثق من الطبيعة البشرية بهذا المعنى، وفقاً لهوركهايمر، نموذج سببي نقدي ضمني للحضارة. ويوسع ماركوس ربما هذا الجدال جوهرياً بتحليل المجتمع الحديث بمعيار القمع المفرط الذي يفرضه على أفراده. وتفرض الرأسمالية والحالة العقلانية المفيدة مطالب ضد رغبات، وضد الطبيعة، التي تتجاوز ما قد نظّره فرويد على أنه عام[33].

إن وجود مثل تلك التوترات النظرية النقدية التي تسعى إلى كشفها يمكن أن تكون ممكنة لكن النظرية النقدية كانت (ولا تزال) أكثر من جهد الكشف ذاك، فهي جهد لإظهار أن مثل تلك التوترات موجودة، ليس بين الحضارة والطبيعة (إنسان أو خارجي) فحسب، بل تظهر أيضاً على أنها تناقضات داخلية في الحضارة ومنتجاتها الثقافية المحددة (مثلاً: فلسفات). حقاً أن إحدى أسس النظرية النقدية هو حجة لنوع من التماثل، توتر بحد ذاته، مبنيّ متداخل في تنظيم اجتماعي وثقافي. إذ لا يستطيع المرء فهم مصادر الأحداث والدينامية (Dynamism) من دون فهم هذا المستوى الأساسي من التناقضات والاختلافات.

مثل وجهة النظر تلك تعتبر حرماناً متوقعاً لأولئك الذين طالبوا

بتجريبية بسيطة أو نوعٍ من اختبار النظرية التي تتخيّلها الوضعية المنطقية. فكما كتب هوركهايمر في 1936:

"وجهة نظر ذلك التفكير وسيلة معرفة عن العالم أكثر مما يمكن ملاحظته على نحو مباشر... تبدو لنا غامضة تماماً" هي القناعة التي يُعبّر عنها في عمل دائرة فيينا. المبدأ مهم على نحو خاص في عالم يبدو من الخارج وحدة متكاملة ومنظماً تماماً، في حين إن الذعر والأسى يسودان في الأسفل. لطالما تمنّى المستبدون، الحكام الاستعماريون القساة، وحرّاس الأشخاص الساديين، استقبال زائرين يتمتعون بهذه العقلية الوضعية"[34].

فنحن على دراية بالنظرية غير النقدية "التقليدية"، لا من الماضي فحسب، بل إنما من السجلات "الوضعية" والتجريبية" المعاصرة لتراكم المعرفة، وحتى من تلك السجلات التأويلية التي قدمت ميزة حقيقة/ قيمة وحافظت على الاعتقاد بفكرة أنه يمكن فصل المفكّرين عن العاملين العاديين في مجتمع، أو حتى تمييزهم عنهم. فما دعاه هوركهايمر نظرية تقليدية كان فئة واسعة فيها الكثير من التقليد الذي أضاف كَنْت فيه المزيد من العلم الاجتماعي التجريبي. ما يميّز تلك الأنواع الكثيرة من الأعمال عن النظرية النقدية كان المفهوم القائل إن تلك النظرية - والعلم عامة - يجب أن يُفهم على أنه شيء منفصل عن باقي الممارسة الاجتماعية، ونطاق عمل مجموعة مفكّرين متحرّرين من أي سيطرة كما رآها مانهايم، أو ببساطة مجال العارف الفرد في تقليد ديكارت وكَنْت.

كتب هوركهايمر: "تستند الفكرة التقليدية للنظرية إلى النشاط العلمي في أثناء تطبيقه ضمن قسم العمل في مرحلة معينة من تطور الأخيرة، وتستجيب لنشاط العَالِم الذي يجري إلى جانب كل النشاطات الأخرى في المجتمع، لكن من دون صلة واضحة ومباشرة

معها. في وجهة النظر هذه عن النظرية، على كل حال، فإن الوظيفة الاجتماعية الحقيقية للعلم لا تكون ظاهرة، ولا تتكلم عمّا تعنيه النظرية في الحياة الإنسانية، إنما عما تعنيه في المجال المعزول الذي توجد فيه لأسباب تاريخية"[35]. ولا ترتبط وجهة النظر هذه عن النظرية بعدم المسؤولية الاجتماعية فقط، إنما بصورة ذاتية مخادعة، وإن تكن جذّابة، عن منظّرين. "تظن الأخيرة أنهم يتصرّفون وفقاً لنزعات شخصية، في حين أنهم في الحقيقة، في أكثر حساباتهم تعقيداً، يمثّلون عمل آلية اجتماعية لا يمكن توقعها"[36]. النتيجة الأهم لمثل سوء الفهم الذاتي هذا، وفشل كلٍّ من الفعل الانعكاسي والتحليل التجريبي الدقيق لظروف التنظير، هي نزعة لاعتبار للظروف الاجتماعية الراهنة التي هي الوحيدة ممكن أن تكون موجودة.

لأن المنظّر لا يستطيع رؤية نشاطه نشاطها، على أنه جزء من العالم الاجتماعي، ولأنه يقبل تقبل، ببساطة ضمن الوعي الذاتي النظري القسم الاجتماعي من العمل مع أجزائه غير الواضحة، يفقد تفقد، القدرة على تعرّف الاحتمال والتناقضات الداخلية للعالم التجريبي. "يرى الملاحظ كل العالم المحسوس، كما يُقدّم إلى عضو من المجتمع البورجوازي ويُفسّر ضمن رؤية تقليدية للعالم تكون في تفاعل مستمر مع ذلك العالم، على أنه مجموعة حقائق، وأنه موجود ويجب قبوله"[37]. يفشل المنظّر، مثل معظم الأفراد في مجتمع، لهذا السبب في رؤية الظروف الأساسية للتنظيم (أو الفوضى) الاجتماعي يبالغ في تقدير الترابط الوهمي الذي تقدمه وجهة نظر هدف الفرد. ويُدفع المنظر أيضاً على نحو خطأ لتوكيد معالجة تلك الظروف الاجتماعية الأساسية التي لا يمكن فهمها بسهولة عبر عقلانية هادفة، خاصة نتائج النشاط الإنساني التي تخرج عن نطاق سيطرة البشر الواعين، كأنها قوى طبيعة. تقبل النظرية منتجات الفعل

الإنساني التاريخية على أنها ظروف ثابتة ولا تتغير من الفعل الإنساني، ولا يمكنها من ثم توضيح إمكانية التحرّر من تلك الظروف[38].

يمكن تصنيف حتى علم اجتماع المعرفة، المستمد من تقليد النظرية التقليدية ضمن بنية النظرية التقليدية، كما جادل هوركهايمر. أعاد مانهايم بناء علم اجتماع المعرفة على أنه حقل متخصص انضباطي بموضوعات دراسته الأضيق نطاقاً، والمعزول عن تحليل مجمل العلاقات الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه قد ينجم عن هذا النوع من علم الاجتماع نتائج أكثر أو أقل إثارة للاهتمام - مثلاً: العلاقة بين المواقف الفكرية والمواقف الاجتماعية - إلا أنه يفقد القدرة نقدياً على تحديد موقع المنظّر نفسه، أو ظروف إنتاج الحقائق موضع الدراسة.

أصبح مشروع النظرية النقدية، من ثم، يمثّل بالنسبة إلى هوركهايمر يمثل استعادة البشر لقدراتهم الإنسانية الكاملة، وهي تعدُّ بهذا الصدد توسعة مباشرة للماركسية. كانت النظرية النقدية تهدف، بالاعتماد على كلٍّ من ماركس والفصل الأول من *Capital* والمتأثرة بتحليل لوكاش للتمدّية إلى إظهار كيف أنتج التاريخ الإنساني اغتراباً للقدرات الإنسانية. ما جعل المؤسسات والعمليات الاجتماعية التي كانت كائنات الفعل الإنساني تواجه الناس على أنها خارج نطاق فعلهم. فمزاج النقد كان "يفتقر إلى الرغبة"، وتحديد استعادة القدرات البشرية ومن ثم احتمالات التحوّل الاجتماعي في إحياء علاقات إنسانية مكان علاقات غير إنسانية يكون فيها الناس مجرد وسطاء بين أشياء وسلع. وكان يجب أن تبقى الطبيعة الخارجية "آخر" للبشر، لكن هذه "الطبيعة الثانية" لم تكن كذلك. ويمكن أن تلعب النظرية دوراً مركزياً؛ لأن العلاقات المدّية لرأس المال تكوّنت

بشكلٍ من الوعي الذي حافظ عليها، وكانت رؤية وضعه الراهن آنذاك خطوة نحو التغلب على هيمنتها على الحياة الإنسانية.

لقد فهم هوركهايمر وزملاؤه الأوائل أنه ينبغي مكافحة التمدّية والاغتراب، خاصة في "التضاد بين هدف، وعفوية، وعقلانية الفرد، وعلاقات إجراءات العمل التي يُبنى عليها مجتمع"[39]. كان هذا مرتبطاً بنقد "الوضعية" التي شغلت هوركهايمر وزملاءه في معظم مسيرتهم المهنية[40]. قَبلَ علم الاجتماع الوضعي العالم كما هو، وأعاق فعلاً تعرّف إمكانيات التغيير الأساسي، بإعادة إنتاج لا الاعتراض على التمدّية التي نُزع عبرها المحتوى الإنساني - النشاط الأصلي للكائن البشري - من مؤسسات العالم الاجتماعي وعملياته. جعلت هذه التمدّية البحث في تلك السمات من الإنسانية ممكنة وكأنها مجرد سمات طبيعة، والبحث في حقائق اجتماعية على أنها أشياء، بعبارة دوركهايم البليغة"[41].

كان تمجيد مشروع الفرد المعزول ظاهرياً - العارف المثالي - وتمدّية العالم الاجتماعي مرتبطين. إضافة إلى ذلك، لم تكن هذه مشكلة أكاديمية، إنما إلغاءً منهجياً لنوعٍ من الوعي الذي قد يتعرّف على التوترات، والنزاعات، والاستغلال، والقمع الكامن في ترتيبات اجتماعية راهنة. إذ ستكون النظرية النقدية مختلفة، و"التفكير النقدي ليس وظيفة الفرد المعزول أو الأفراد بمجموعهم، إنما هو موضوع فرد محدّد في علاقته الحقيقية مع أفراد ومجموعات أخرى، ونزاعه مع طبقة معينة، وأخيراً، في شبكة العلاقات الناشئة مع المجموع الاجتماعي ومع الطبيعة"[42]. إن معاملة الفرد على أنه غير اجتماعي، أو تاريخي، أو نقطة بداية موضوعية للمعرفة، و"وهم بشأن مشروع التفكير، الذي عاشت المثالية في كنفه منذ ديكارت، هو أيديولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة"[43].

كان هوركهايمر، في كتاباته في الثلاثينات لا يزال متفائلاً بأن هذا النوع من النظرية النقدية سيرتبط بنحو أو آخر بالثورة الماركسية. وكان تضييق الفجوة بين الفهم الفكري والممارسة المادية الواقعية أساسية لتحقيق قدرة الإنسانية على تنظيم علاقاتها الاجتماعية في النظام الجديد الذي كان على وشك الانبثاق. ولم تكن النظرية النقدية مجرد توسيع لتفكير الطبقة الكادحة، إنما وسيلة تفكير بشأن المجموع الاجتماعي الذي سيستفيد في الحركة من وجهة النظر التجريبية للطبقة الكادحة، التي لا تزال جزئية بالضرورة بالمجتمع من موقعها الطبقي لتحقيق مجتمع لاطبقي ينعدم فيه الظلم. عدَّ الفاشيون أن الأيديولوجية هي الدوافع الأساسية لقطاعات معينة من المجتمع فقط، في حين زعم المدافعون عن العلم الخالي من القيمة أنهم يتكلمون من موقف فكري خارج كل النزاعات الاجتماعية. لكن، كما كتب هوركهايمر، "النظرية النقدية" ليست عميقة الجذور مثل دعاية استبدادية أو "منفصلة" مثل فكر تحرّري[44]. لا تعد النظرية النقدية أن نقطة الانطلاق من الطبقة الكادحة نفسها، أو أي مجموعة اجتماعية محددة أخرى، إنما من نوع التفكير - يقوم به بالضرورة أفراد - الذي تعامل مع البنية الأساسية الطبقية للمجتمع كله، أي ما يجعله مجملاً، ومنحه دينامية أساسية، وأشار إلى إمكانيات تفوقه. "النظرية النقدية للمجتمع هي، بمجملها، كشف للحكم الوجودي. لتوضيح هذا بتعبيرات أوسع، تقول النظرية إن النموذج الأساس من اقتصاد السلع المفترض تاريخياً، الذي يعتمد عليه المجتمع الحديث، يضم بنفسه توترات داخلية وخارجية من الحقبة الحديثة، وينتج تلك التوترات مراراً وتكراراً بنموذج مضاعف على نحو متزايد، وبعد مدة من التقدّم، وتطور القوى الإنسانية، وتحرير الفرد، وبعد توسيع ضخم للسيطرة الإنسانية على الطبيعة، تعوق أخيراً مزيداً من التطور وتدفع الإنسانية إلى همجية جديدة"[45].

بقيت نظرية هوركهايمر النقدية، بالمختصر، في هذه المرحلة كنوع من الماركسية، لكن بذور أزمتها الآتية بدت واضحة تماماً. **أولاً**، أشارت النظرية، التي طُبّقت على الوضع التجريبي المعاصر، بوضوح أكبر إلى همجية جديدة أكثر من تفوقها (وفعلاً، في 1937 ربما لم يكن هذا مفاجئاً). **ثانياً**، ابتعد هوركهايمر عن إنشاء سجل واضح لأدوات الثورة المحتملة، وابتعد عن الاشتراك بنشاط في السياسة إلى جانب الطبقة الكادحة أو أي مجموعة أخرى، فبقيت ماركسيته مجرّدة. **ثالثاً**، على الرغم من أن هوركهايمر كان يستطيع تقديم سجل إيجابي واضح لإسهامات النظرية النقدية بمعايير فكرية، إلا أنه عندما تعلق الأمر بتحديد موضع النظرية اجتماعياً، استطاع أساساً تقديم تعليقات سلبية عمّا لم تكن عليه.

كل تلك المشكلات عادت لتنتج أزمة في النظرية النقدية بعد الحرب، وبقي الخوف من الهمجية شديداً حتى بعد هزيمة النازية. فبحث منظّرون نقديون من دون جدوى عن أدوات اجتماعية تتمتع بقدرة على النجاح في مشروعات تحوّل حقيقي - وبعد التفكير، لا في الطبقة الكادحة فقط، إنما في اليهود والطلاب أيضاً، بقي فقراء العالم الثالث مقتنعين أنه إذا كان الحق إلى جانب أي منهم، فإن لا أحد منهم لديه القدرة، وربما حتى الميل، لمثل ذلك التحوّل الثوري. كان هذا، فعلاً، جزءاً من الأهمية الحاسمة المقلقة لدراسات فرانكفورت الباكرة عن السلطة، خاصة العمل الجماعي[46] *Studies in Authority and Family*. دلَّ البحث التجريبي أن أعضاء من الطبقة الكادحة الألمانية (وفي تلك المسألة المفكّرون المتحررون من القيود كما يفترض) كانوا أكثر ميلاً إلى تبنّي مواقف استبدادية من معارضة. قدّمت النسخة الخاصة من النظرية النقدية، التي كان هوركهايمر وأدورنو شخصيتين رئيستين فيها، توجهاً سلبياً زاد الأمر سوءاً فقط،

فتخلّت شخصياتها الرئيسة عن اتزانها الطوباوي الباكر باسم الانضباط الذاتي الواقعي.

كان جزء من المشكلة أن هوركهايمر وأدرنو خاصة، قد تخليا على نحو كبير عن محاولة تقديم سجل محدد تاريخياً وثقافياً لتناقضات المجتمع الرأسمالي الحديث. في معظم عملهما الباكر، كانا قد حاولا تطوير ما دعاه بنيامين "تواريخ بدائية"، وتحليلات للحاضر بتعبيرات الدينامية التاريخية التي أنتجتها وتضمنت تلك المواقع تغييرات زمنية أساسية على نطاق واسع مع مجيء الرأسمالية وعلى وجه التحديد، كما حدث حين حاول كلٌّ من أدورنو وبنيامين اكتشاف أصول التحديثية في القرن التاسع عشر. في عمله الباكر عن الفلسفة البورجوازية، كما يشير المصطلح، كان هوركهايمر قد سعى إلى تحديد العلاقات النوعية لمدارس الفلسفة مع ظروفها الاجتماعية ومن ثم مع عصورها - الأهم مع حقبة الرأسمالية(47). لكن هوركهايمر وأدورنو كانا متناقضين بشأن الخصوصية التاريخية في *Dialectic of Enlightenment*، وفي عمل هوركهايمر *Eclipse of Reason*، أفسحت الآثار الأخيرة لهذه المقاربة المحددة تاريخياً المجال لظهور نقد عبر تاريخي منمّق قليلاً لتخريب السبب الجوهري(48). نظراً إلى أنه يمكن اقتفاء أثر السبب الجوهري فكرياً إلى الإغريق، وكان بالممارسة عالمياً كما يفترض، بدت صعبة رؤية أي أسس تاريخية يمكن تحدّي تطوّرها وهيمنتها المتزايدة نقدياً.

إذا كان للمرء أن يتكلم عن اعتلال يصيب السبب، يجب أن يُفهم هذا الاعتلال لا على أنه وجود سبب مبتلىً به في لحظة تاريخية معينة، إنما على أنه غير منفصل عن طبيعة السبب في حضارة كما قد عرفناها حتى الآن. اعتلال السبب هو أن ذلك السبب

وُلد من دافع الإنسان للهيمنة على الطبيعة، و"الشفاء" يعتمد على معرفة بطبيعة الاعتلال الأصلي، لا معالجة الأعراض الأخيرة[49].

تكمن في جوهر النظرية النقدية فكرة "النقد المتأصل"، نقد يعمل من ضمن فئات التفكير الراهنة، ويجعلها متطرفة، ويُظهر بدرجات مختلفة كلاً من مشكلاتها وإمكانياتها غير المعروفة[50]. كتب هوركهايمر: "تواجه الفلسفة الوجود، بسياقه التاريخي" بزعم بمبادئها الفكرية، من أجل نقد العلاقة بين الاثنتين [أفكار وحقيقة] ومن ثم التفوق عليها[51]. وعليه كان أدورنو من تكلم مراراً عن تفكير بورجوازي يتداعى من الداخل ومثالية انفجارية تُفتح من داخلها، وامتدح "السبب المتناغم" من ماهلر (Mahler) بالقول: "يترك ماهلر ما هو قائم في مكانه، لكنه يجعله ينضب من داخله. تبرز الحواجز القديمة للنموذج الآن على أنها رموز، لا لما كان إنما لما سيأتي"[52].

لم يكن التأصل بحد ذاته كافياً، وليس بمقدور المرء أن يثق بالتاريخ فقط ليدرك الإمكانيات المجسّدة في نماذج ثقافية أو في علاقات اجتماعية مادية. كان النقد مطلوباً على أنه أداة للعثور على توترات وإبرازها بين الوجود وإمكانياته. بالنسبة إلى منظّري الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، كان هذا يعني خاصة أن النظرية النقدية تعتمد على تحليل جدلي للتناقضات الداخلية لكل عصر، أو بنية اجتماعية، أو موقف، أو نص. كان النقد المتأصل فاعلاً على نحو خاص بوصفه نقداً محدداً تاريخياً.

هذه قراءة واحدة في استكشاف هوركهايمر وأدورنو الشهير لـ *Dialectic of Enlightenment*. فكان هو السبب في ازدهار التنوير وعبره، لكن تطوره كان متناقضاً. من ناحية، أحدث تقدماً هائلاً في التفكير النقدي، وفيه الفلسفة الحديثة، ومن ناحية أخرى، أحدث

عقلنة مجرّدة من الصفات الإنسانية للمجتمع (معروف أكثر لعلماء الاجتماع عبر صورة فيبر عن "العصر الحديدي") وتقدم التقانة التي استعبدت البشر، وأعاقت إبداعهم، وأبعدت الإنسانية عن كل من الطبيعة الداخلية والخارجية. "بالمعنى العام للتفكير التقدّمي، كان التنوير قد هدف دائماً لتحرير الناس من الخوف وإنشاء سلطتهم العليا، لكن الأرض المتنوّرة كلها تشع ابتهاجاً مدمراً"[53]. الدفاع عن التنوير يعني ببساطة الدفاع عن البيروقراطية، والتقانة الخارجة عن السيطرة، وحتى رعب العِلم النازي. يتطلب العمل النقدي مع التنوير كي تعرّف الطريقة التي يمكن استخدام السبب بها، إن جاز التعبير، ضد نفسه وضد الموضوعات الإنسانية السببية. لم يكن هذا يعني ببساطة التخلي عن السبب؛ لأن الافتقار إلى المنطقية ضم أشياء مرعبة كثيرة مثل المنطقية، ولأن السبب وحده قدّم مقاربة لاسترداد فرصة إجراء ممارسة متماسكة. كانت قوى اجتماعية وثقافية - علم، رأس مال، آليات سلطة سياسية - قد أصبحت مستقلة ووفقاً لهوركهايمر وأدورنو؛ فقد اكتسبت قدرة على إملاء مسار الاستقرار والتغيير الاجتماعي. إذ وسّع الاثنان الحجة التي كان ماركس قد عرضها في الفصل الأول من المجلد 1 من *Capital*، وعرضا كيف تحوّل الموضوعات الإنسانية إلى أشياء تخضع للنماذج نفسها من العلاقات الاجتماعية التي كانت قد ابتكرتها[54].

تشير هذه الطريقة في قراءة *Dialectic of Enlightenment* أن هوركهايمر وأدورنو كانا لا يزالان يفكران أن العمل على الرأسمالية (التي تفاديا تسميتها لأسباب سياسية) وظروف اجتماعية حديثة على نحو محدد يمكن أن يقدّم بعض الأمل بإجراء تحوّل، وحتى إصلاح. كان نيومان، وبولوك، وزملاء آخرون في مدرسة فرانكفورت كتبوا على نحو مباشر عن الاقتصاد السياسي أكثر وضوحاً في تحديد

أسباب محددة تاريخياً للأزمات الحالية - انعدام التمييز بين الدولة والمجتمع، مثلاً، وتأكّل استقلالية السوق في ظل الرأسمالية الحكومية. وعلى الرغم من أن هوركهايمر وأدورنو استمرا في تقديم نقد محدد تاريخياً لـ "المجتمع المنظّم" الذي انبثق بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن نظريتهما النقدية في جوهرها عملت بعد الحرب على مستوى نزعات عبر تاريخية للسبب في علاقته بالطبيعة. وعلى أفضل تقدير، كان *Dialectic of Enlightenment* غامضاً بشأن هذه النقطة. فهل كان التنوير (تقدّم السبب) عموماً هو الذي قاد الطريق إلى الكارثة، أم كان التنوير، بمأسسته المحددة تاريخياً للسبب البورجوازي، هو الذي أحدث المشكلة؟ تدعم مقاطعٌ كل قراءة، لكن إحداها تقدم أملاً أكبر بوجود طريق للخلاص.

كُتب *Dialectic of Enlightenment* في المنفى في نهاية الحرب العالمية الثانية من قبل يهوديين ألمانيين، محبين سابقاً التنويرَ والثقافة العالية الألمانية، وربما لا يكون مفاجئاً أن المؤلفَين لم يستطيعا التوصل إلى أي اقتناع بمصادر التفاؤل. كتبا: "التنوير استبدادي"[55]. لم يكونا يعنيان الاستبداد السياسي الظاهر لألمانيا النازية فقط، إنما الحد من استقلالية الإنسان كما تدل عليها "صناعة الثقافة" التي أنتج فيها جمهور ما سيدعوه مفكّرون لاحقون "صورة زائفة" (Simulacra) عن الفن، والموسيقى، والأدب، وتحوّل كائنات بشرية مبدعة كما يفترض إلى مستهلكين سلبيين للترفيه. عندما حاول هوركهايمر وأدورنو العثور على أساس للأمل، ومصادر تنوير "أفضل"، ومفهوم أكثر إيجابية للسبب، وجدا نفسيهما حائرين على نحو متزايد. لم يستطيعا أن يتخيلا تقدّماً لا يقوده السبب، لكن بدا أن العقلانية قد خدعت احتمالها الإيجابي.

كتب هوركهايمر: "عندما تُخيّلت فكرة السبب، كان القصد

منها إنجاز أكثر من مجرد تنظيم العلاقة بين الوسائل والغايات، وعُدّت الأداة لفهم الغايات، **وتحديدها**"[56]. لكن بدا أن السبب قد تنازل عن مملكة الغايات؛ وبالاتفاق العام، لا يمكن أن تكون قرارات عن قيم أساسية - عن القيمة نفسها - نتيجة فهم حصيف تماماً[57]. كان السبب قد تحوّل إلى مجرد أداة مفيدة، ويمكن - حتى مؤسسات العلم النوعية - وضعه في خدمة صناعة الموت النازي وتحويله بسهولة إلى مهمة إلغاء الفقر والمعاناة. بدا مقدّراً للسبب، بمأسسته، وإعادة إنتاجه، ونشره لا من قبل ألمانيا النازية فقط إنما من قبل المجتمع الحديث عامة أيضاً، أن يلغي الاستقلالية الفردية بدلاً من تعرّفها. كما لاحظ هوركهايمر، كان تعبير "أن يكون حصيفاً" قد اكتسب معنى تبنّي موقف توفيقي بدلاً من تدريب قدرة المرء على الحكم المنطقي[58].

لم تكن المشكلة تقتصر على السياسة. في الدين، مثلاً، كان مزاج مضاد اللاهوت قد تحدّى قيمة السبب على أنها مصدر لآراء أساسية (وجهة نظر تستمر اليوم بين عدّة "أصوليين"). هذا جعل الدينَ يُصنّف بعيداً عن القوة المتأكّلة للسبب؛ لأن حقائقه قد استندت إلى مصادر لا إلى تلك الأسباب، لكن هذه الحماية تحققت بتكلفة خفض جذري في قدرة الدين على التعامل بنحو نقدي مع المجتمع الحديث، فضلاً عن تعرّف كليته. لم يكن اختصار الدين إلى آلية اختيار ذاتي بين وسائل بدلاً من تحديد موضوعي لغايات مصادفةً تاريخية، كما جادل هوركهايمر، وقد عكس السياق المادي للتغيير الاجتماعي ومن ثم لم يكن ممكناً عكسه ببساطة بتعرّف أن تلك مشكلة.

الحالة الراهنة لم تكن تسمح للمجتمع، كما خشي هوركهايمر وأدورنو، بنقد تحوّلي حقيقي، ولا تقدم أساساً لثورة أو فعل عملي

آخر سينتهي بإعادة إنتاج نظام اجتماعي خطر وقمعي ومجرّد من الصفات الإنسانية. فقد كان أقصى ما فكّرا أن بمقدور عملهما النظري القيام به هو الحفاظ على التفكير النقدي - ليس بنموذجه المتكامل بقوة على أنه نظرية نقدية، إنما "رسالة في قارورة" لجيل قادم. حدّد هذا بداية ما كان يدعى "انعطافة متشائم" لمنظّري فرانكفورت[59]. ففي كل من أميركا - حيث أضافت الماكارثية ومعاداة الشيوعية مزيداً من الكآبة لها - وفي البيئة القمعية لجمهورية ألمانيا الاتحادية خاصة حيث استطاع نازيون سابقون العودة إلى السلطة وتقديم أنفسهم على أنهم واقعيون في حين جرى إقصاء الاشتراكيين وحتى الليبراليين اليساريين - حتى من جامعات - لأنهم أيديولوجيون، تبين لـ هوركهايمر وأدورنو أن أفضل ما يمكن فعله هو إحياء التفكير النقدي في نموذج فكري محض، بحيث ينمو من جديد إذا أصبحت الظروف أكثر إيجابية. لم يكن حتى هذا سهلاً، كما فكّرا، وبدا أن جَعل السبب ذاتياً، ونمو رأسمالية "المؤسسة الحرّة" يمنح سلطة لأفراد، لكن اتضح أن هذا مخادع. كانت كل الكائنات الفردية، المعزولة بخنادق المصلحة الذاتية، تميل إلى أن تصبح أكثر تشابهاً عبر السعي إلى تحقيق هذه المصلحة الشخصية"[60]. كان الامتثال (Conformism) على أنه أيديولوجية قد قوبل بتشابه متزايد حقيقي بين الناس إلى حد ما حين استجاب كل منهم للمصالح الشخصية لمستهلك في عالم رأسمالية الشركات والثقافة الجماهيرية. على نحو مشابه، بُني علم النفس الحديث على تقليد يمتد إلى التومائيين (فلسفلة توما الإكويني)؛ لإعلان "تعديل" الهدف الأسمى للفرد، فبدلاً من رؤية الحقيقة والخير على أنهما قيمتان نقديتان قد تحرّضان على الاستياء وحتى التغيير الاجتماعي، عُرّفتا ضمنياً بأنهما حقيقة راهنة من قبل أولئك الذين ينسجمون مع تلك الحقيقة لتكون أساس الصحة الفردية.

لم تُبدِ أي مجموعة اجتماعية - كادحين، مفكّرين، فنانين - منيعة عن هذا المأزق والقدرةَ على استخدام السبب لفهم غايات العمليات الاجتماعية. ففي البداية، ظنَّ هوركهايمر وأدورنو أن أزمة ما قد تكون كافية تماماً لتعرية أسباب الخصومة في المجتمع الحديث (وبين ذلك المجتمع والطبيعة التي يحاول السيطرة عليها). تكلم هوركهايمر عن "إمكانية انتقاد ذاتي للسبب" حين لم يعد يصدّق أن أي عوامل محددة يمكن أن تقوم بمثلِ هذا النقد، لكن حتى تلك الإمكانية بدت أكثر بعداً؛ لأنه بدلاً من الانزلاق إلى أزمةٍ تقدم مجتمع الخمسينات وبداية الستينات إلى الأمام في جمعه الازدهار والقمع.

V

عندما حلّت الأزمة في الستينات من القرن المنصرم، لم يكن المنظّرون النقديون المتقدمون في السن مستعدين لها ومن بين منظّري فرانكفورت من الجيل الأول كان هربرت ماركوز وحده لا يزال قادراً على التفكير بإمكانية القيام بفعل جذري، حين أعادت احتجاجات طلابية السياسة إلى واجهة الاهتمام مجدداً. وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام قد كرّمت ماركوز كونه مرشداً لليسار الجديد، وبرغم مشاركته في نشاطات طلابية مباشرة وبفاعلية، إلا أنه خيّب آمالهم أيضاً. فلم يرَ ماركوز احتمال قيام ثورة حقيقية على أيدي طلاب جامعات أوروبية أو أميركية، ولم يوافق حتى على أنهم طبقة معدمة حقاً، ولم تكن آراؤهم وجهة النظر التي يمكن عبرها فهم أزمة المجموع الاجتماعي، خَلَف الطبقة الكادحة. إذا استطاعت أي مجموعة اجتماعية أن تزعم امتلاكها تلك العباءة، وأن تزعم أيضاً تمتعها بالقوة الاجتماعية لإقامة ثورة حقيقية، فقد ظنَّ ماركوز (مثل سارتر) أنهم سيكونون **المعذّبون في الأرض** (*Wretched of The*

Earth) لفانون (Fanon)؛ فالجماهير المضطهدة في العالم الثالث ونظراؤها، والعاطلون دائماً عن العمل في العالم الأول[61] هم المعذبون في الأرض. كان لا يزال يفكر ضمن نطاق نموذج فرانكفورت الذي يتوقع انبثاق تغيير اجتماعي جذري من سلبية متطرفة، من أولئك المنبوذين موضوعياً من ترتيبات راهنة، أولئك الذين يكون وجودهم أكثر معارضة للنظام القائم. كانت تلك كما يفترض الطبقة الكادحة في وقت ما، وقد جادل هوركهايمر أنهم اليهود في 1940 وبرغم أن طلاباً في 1968 ربما كانوا يدعمون المحرومين، إلا أنهم لم يكونوا تلك المجموعة.

من ناحية أخرى، كان ماركوز قد فهم، مثل أي منظّر معاصر، بعض مصادر الاحتجاجات الطلابية، ورأى الطرق التي يمكن أن تصبح بها نماذج معينة من القمع - وفيها القمع الجنسي - الأساس لفعل سياسي برغم الوفرة المادية. انتهك التسليع (Commodification)، العلاقات الإنسانية وجعلها تقتصر على بعد واحد، وانتهك الإمكانيات الإنسانية الطبيعية بطريقة أثارت بالضرورة مقاومة. الأهم، ربما، أنه عبّر عن إحدى بديهيات الاحتجاجات الطلابية بجداله الرومانسي القائل إن "إنكار الحرية، وحتى إمكانية الحرية، يوازي منح حرّيات تقوّي القمع". توقّع هذا جداله الأكثر تطرفاً عن قمعٍ متأصلٍ في تسامحِ رفض الارتباط بالحاجات والطلبات الحقيقية للإنسان[62].

كانت انتقادات الطلاب لمجتمع ما بعد الحرب متنوّعة، طبعاً، وجمعت التحليل المنهجي مع سلمية (Pacifism) ومخاوف نفسية وثقافية أو سياسات شخصية. في إدانتهم مجتمعاً مجرّداً، وموضوعياً، وعنيفاً، سلك الطلاب فعلاً درب النظرية النقدية الباكرة في مدرسة فرانكفورت، لكن في الوقت نفسه ظهر سبب أكثر واقعية يدعو للقلق

مع تسهيل العلاقات بين البشر مباشرة واكتساب تجربة فورية عميقة. لخّص أوسكار نغت (Oscar Negt) (ناشط كان مساعد هابرماس في فرانكفورت وأصبح لاحقاً أستاذ علم اجتماع) بقوله: "انصهر العنصر المضاد للمؤسساتية والسلطوية في إحياء النظرية النقدية مع محاولة، عبر تسييس الاهتمامات والحاجات، إنجاز ثلاثة أشياء: (1) اكتشاف الوسائط الإلزامية والشاملة لتبادل السلع؛ (2) واكتشاف العنف الكامن في آليات السبب الجوهري والمتأصل بنيوياً في إعلاء وقمع الغرائز الأساسية؛ (3) وإنشاء فورية ذات معنى، تتخلّص من الانقسام بين التواصل والتجربة"[63]. اعتمد هذا النقد على فيلهلم رايتش (Wilhelm Reich) وورثة آخرين لتقليد التحليل النفسي في تعديل التوازن، لا ليميل نحو الشخصي أكثر من المنسّق فقط، إنما نحو منظومة فضائل الفورية نفسها أيضاً. لم يكن هذا منفصلاً عن سجل النظرية النقدية الباكر عن المجتمع السلعي المجرّد، طبعاً، لكنه حدّد أيضاً تغيراً في التأكيد، متوقعاً "الحركات الاجتماعية الجديدة" التي كوّنت الأساس لسياسات شخصية في علاقات عبر شخصية وتجربة مباشرة، مع إشارة أقل إلى ثقافة عالية. كان هابرماس قد حلل هذا على أنه ممارسة مقاومة متجذّرة في "العالم الحي" مقابل عقلانية منسّقة وعامة و"غير محدّدة بلغة"[64].

على الرغم من أن رغبة ماركوز بالعمل في مجال السياسة الحماسي في الستينات قد أدهشت وأقلقت أدورنو وهوركهايمر، اللذين فضلا البقاء لا على الخط الجانبي فقط، وإنما منعزلين عن ذلك النزاع أيضاً، كان صحيحاً أن نظرية منظّري فرانكفورت الأوائل قد ساعدت في جعل تحليل الطلاب الثقافي والسياسي في كل من ألمانيا وأميركا ممكناً. وأصبحت نظرية فرانكفورت مرة أخرى مرادفة لنظرية نقدية.

لم يكن المنظّر الأهم ربما، على كل حال، عضواً من جيل فرانكفورت الأول، لكنه صنيعة أدورنو في وقت ما ويدعى يورغن هابرماس. تأثر هابرماس كثيراً بالعمل الباكر لـهوركهايمر وأدورنو، وقد انتقل إلى فرانكفورت بعد حصوله على دكتوراه في الفلسفة وبدأ العمل في معهد البحوث الاجتماعية. سعى بادئ الأمر للحصول على **تأهيل** (دكتوراه أعلى أو مؤهل أستاذ جامعي) بإشراف أدورنو، لكنه قوبل بمعارضة من هوركهايمر (وحذر من أدورنو نفسه). كانت الاعتراضات ترتكز على أنه يساري جداً، وناقد غير جدير للتنوير، ويمتلك رغبة عارمة لجعل النظرية النقدية موضوع جدال سياسي مفتوح.

في عمله الباكر، عرض هابرماس مذكّرتين أساسيتين، خُصصت كل منهما لإعادة بناء إمكانية نظرية نقدية مهمة سياسياً، لكن كانت كل منهما تعاني، بكلمات أخرى، مشكلةَ ربط النظرية بالممارسة. سعت الأولى إلى إحياء مصادر نظرية سابقة لعرض كيف فشل علم الاجتماع التقليدي في تطوير احتمالاتها النقدية[65]، في حين سعت الثانية إلى تقديم نقد متأصل للمؤسسات التاريخية الحقيقية التي حقق الخطاب النقدي العقلاني فيها أهمية سياسية.

مستلهماً عمل حنّة أرندت **حالة الإنسان** (*The Human Condition*) وتحوّلات التقليد الأرسطي، ضمن مصادر أخرى، وسعى هابرماس إلى تحديد إمكانية وحدة النظرية والممارسة في مبدأ السياسة الكلاسيكي. لم تكن القضية مجرد استخدام النظرية في خدمة غايات سياسية - نسخة من السبب الجوهري - إنما تطوّر إحساس أوسع بالممارسة السياسية على أنها بنية لطرق العيش المشترك التي تحقق التعرّف الكامل لطاقات الإنسان. واستجابت النظرية النقدية، في هذا السياق مباشرة لغايات سياسية، وكانت "نظرية عن مجتمع يُرى بمغزى عملي"[66].

يجب أن تُفهم كل المعرفة، كما جادل هابرماس، بلغة المصالح التي قادت عوامل عملية إلى إنشائها[67]. كان هذا يعني أنه عندما يفحص منظّر نقدي نظرية سابقة، فإن مهمته هي تحديد العلاقة بين المصالح التي كوّنتها المعرفة وأدّت إلى إنتاج نظري، والظروف التاريخية التي تشكّلت النظرية فيها، والمحتوى المعرفي للنظرية. كان ذلك تفصيلاً، ظهر في سلسلة دراسات فلاسفة حديثين رئيسيين؛ في جدال هوركهايمر "Traditional and Critical Theory" و"The State of Contemporary Social Philosophy and the Task of an Institute for Social Research". مثل منظّري فرانكفورت الأوائل اعتمد هابرماس على فرويد إضافة إلى ماركس لتطوير تصوّر للنقد النظري على أنه طريقة لفهم كيف يمكن إعادة ربط المعرفة "الموضوعية" - التي حاولت فهم العالم على أنه سلسلة **نتائج** خارجية - بذاتية مشتركة تتكوّن من معنى وقدرة على العمل. إذ لا يستطيع مريض نفسي في البداية لتعرّف على المعنى الكامل لتاريخ حياته، ولا يتمكن من تحمّل مسؤولية كاملة والقيام بعمل فاعل فيما يتعلق بها، ويعزى هذا تحديداً إلى القمع المنهجي لسماتٍ رئيسة من ذلك المعنى والمصالح الفاعلة الشخصية التي كوّنت تجارب الحياة تلك. ويقدّم التحليل النفسي ذاته علاقة ذاتية مشتركة يتجاوز فيها الطبيب والمريض حواجز اتصال، وتجعل حوافز مكبوتة سابقاً مفهومة للوعي ويمكن أن تخضع لسيطرته. وعلى نحو مماثل، كانت النظرية النقدية - مشروع تواصلي وذاتي مشترك بحد ذاته - تقوم بهذه الوظيفة لمجتمع يعاني عدم قدرة منهجية على تعرّف المصادر الحقيقية لتاريخه. تعرّضت قدرات الإنسان للكبت من دون تعرّف، ويمكن تحريرها بالتوجه نحو تحقيق تواصل كامل وحر[68]. استند هابرماس إلى هذا المفهوم من التحليل النفسي على أنه عملية تواصل، وتخيّل "تنظيماً لعلاقات اجتماعية وفقاً لمبدأ أن شرعية كل نموذج من

النتائج السياسية يعتمد على اتفاق آراء يجري الإجماع عليه في تواصل خالٍ من الهيمنة"[69]. إضافة إلى هذا، "يجب على منظّرين، يستطيعون في مواقعهم المساعدة في توضيح أسئلة عملية، المشاركة في فعل التواصل"[70].

في مذكّرته الثانية، استشرف هابرماس الهدف نفسه بنقد متأصل، مبني على أسس تاريخية حول مؤسسات المجال العام البورجوازي. كان العمل المحوري هنا *Habilitationschrift* (التأهيلية) الذي قاومه هوركهايمر، ورأى أن توجّه هابرماس مفرط في التفاؤل[71]. فعلاً، كانت إحدى الميزات التنظيمية لعمل هابرماس تصميمٌ على عدم الوقوع في التشاؤم التعجيزي نفسه الذي أصاب هوركهايمر وأدورنو. في *The Structural Transformation of the Public Sphere*، فحص هابرماس أصول المؤسسة السياسية المميزة، وتطوّرها، وانحلالها التي جعلت الديمقراطية البورجوازية متطرفة تماماً في يومها[72].

جادل هابرماس أن المجال العام للبورجوازية والمجتمع التحرّري يظهر إلى الوجود على أسس المجالات العامة الأدبية الباكرة (يتجاهل على نحو مفاجئ تقريباً العلم والدين)[73]. أسهمت كل من ثقافة الصالون ووسائل الإعلام المطبوعة في ذلك، وكان الخطاب في المجال العام على الأقل من ناحية المبدأ يرتكز على مناقشة منطقية - عقلانية، وأن أفضل الحجج الفاصلة هي لاهوية الأنصار أو الخصوم. ولم يكن مسموحاً، إلا للنخب فقط دخول المجال العام، لكن تلك النخب كانت ذات طبيعة متنوّعة، فقد يستطيع حرفيون مهرة الجلوس بجانب أرستقراطيين في مقاه، ونبلاء يمتزجون بعامة الشعب في البرلمان وصالونات على حد سواء. ولم ينكر خطاب المجال العام أو يتحدّى كثيراً تلك الاختلافات بـ"تصنيفها" -

استخدم هابرماس على نحو خاص تعبير "ظاهراتي" (Phenomenological) ـ ما يجعلها غير ذات صلة لغرض الخطاب نفسه. وتصدّى المجال العام لقضايا الدولة والمجتمع كلها، ويمكن أن يؤثر فيها، على الرغم من أنه لم يكن جزءاً من الدولة إنما من مجتمع مدني. ودخل مواطنون إلى المجال العام على أساس الاستقلالية التي توفرها لهم، نفسياً - اجتماعياً واقتصادياً، وحياتهم الخاصة وعلاقات مدنية غير حكومية.

كانت أهمية المجال العام لـ هابرماس في أنه يقدّم نموذجاً للاتصال العام يمكن أن يدرك الإرشاد العقلاني للمجتمع. ولم يكن ممكناً تعرّف احتمال هذا التواصل تماماً طبعاً، ولكن فئات من الديمقراطية البورجوازية لم تكن غير ذات صلة كما افترض بعض الماركسيين ومنظّرون نقديون أكثر تشاؤماً. وعلى العكس، يمكن لنقد متأصل يقدّم أهداف خطاب عقلاني- نقدي، مثل الحقوق، أن يكون فاعلاً سياسياً مرة أخرى. وكانت تلك الأهداف قد تحوّلت إلى مجرد أيديولوجية بتضمينها في خطاب مخصص لتوكيد لا تحدّي مؤسسات راهنة. لكن نظرية نقدية يمكن أن تجعل مواطنين يدركون إمكانياتهم التي لم تتحقق بعد، وتسمح لهم باستخدام تلك الأهداف للدخول في نزاع مع أولئك الملتزمين اسمياً بها لكنهم لا يرغبون في الواقع بالبناء عليها.

لم يكن سجل هابرماس للمجال العام، الذي قدّم عصراً ذهبياً في القرن الثامن عشر وتبعه انحدار وانحلال غير مؤهل فوراً. وسعى هابرماس إلى تحديد الجذور التاريخية للتحولات التي قد حرمت المجال العام من قوته الأوّلية للخطاب العقلاني ـ النقدي. ويمكن لجمع أسلوب النقد المتأصل على ما يبدو مع تحديد موضوعات تاريخية أن يُظهر إمكانيات لم تكتشفها النظرية.

لقد كان متأثراً كثيراً بمنظّري المجتمع الجماهيري في الخمسينات، قوّض سجله عن القرن العشرين بتفاؤله الأوّلي[74]. وأظهر مجالاً عاماً لم يكن مناقضاً للتطرّف فقط وإنما يتضاءل على نحو أساسي بعمليتين رئيستين كانت الأولى الدمج التقدّمي لأعداد أكبر من المواطنين في الجمهور، وتبع هذا المنطق الديمقراطي الأصلي للمجال العام الباكر الذي لم يستطع المحافظة على حصريته ضد مطالب معاكسة بأن تؤخذ أهدافه الديمقراطية على محمل الجد. لكن مع اتساع نطاق المجال العام، انفرط عقد نماذجه، حتى إذا كان المشاركون الجدد مستعدين جيداً لخطابه العقلاني -النقدي مثل أسلافهم، فهم لم يكونوا كذلك من وجهة نظر هابرماس، وشوه خطابهم ضرورةُ الاعتماد على وسائل إعلام جماهيرية وفرص تلاعب بالاتصال تمثّلها إعلانات، وعلاقات عامة، ومؤسسات مشابهة. ثانياً، فقد المجال العام بعضاً من أسسه التي كانت لديه سابقاً في مجتمع مدني متميز بوضوح عن الدولة. ففي القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، كانت الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع قد انهارت باضطراد، كما ظن هابرماس، مع تزايد تدخل الحكومة في الاقتصاد، وتكوين مؤسسات خيرية، وتولّي شركات عملاقة وظائف سياسية، وتنظيم مواطنين (أو تمثيلهم) في مجموعات مصالح. ونُزعت قرارات اجتماعية على نحو متزايد من الخطاب العقلاني- النقدي لمواطنين في مجال عام سياسي وانتقلت إلى ميدان التفاوض (بدلاً من خطاب حقيقي) بين بيروقراطيين، وخبراء معتمدين، ونخب مجموعات مصالح.

تبع هابرماس خطى أسلافه في فرانكفورت في تقديم نطاق ووسيلة اتصال مجتمع جماهيري وفصل الدولة/ المجتمع المتداعي عن "مجتمع منظّم" على أنها التحولات الأساسية في الأسس البنيوية

للمجال العام. مثل أسلافه، دفعه هذا نحو استنتاجات متشائمة على نحو متزايد، ولغة الجزء الأخير من كتابه اختلفت كثيراً عن الجزء الأول. وعلى الرغم من أن نقده المتأصل استطاع تحديد تحرّر غير ناجز واحتمال عقلاني في نماذج الديمقراطية البورجوازية، لكنه لم يتمكن من تحديد الأسس الاجتماعية المادية للعمل لتعرّف تلك الاحتمالات في المجال العام أواخر القرن العشرين(75).

بناءً على ذلك، تخلّى هابرماس عن المشروع الجوهري الأساس المتأصل تاريخياً للنظرية النقدية. فبدلاً من السعي لقبول النقد بمقارنة بنى اجتماعية محدّدة ثقافياً وتاريخياً، سعى إلى ذلك بتوسيع الظروف العالمية للحياة الإنسانية. ولم يؤسس نقده على تطورات تاريخية مثل تلك، إنما على فكرة واسعة من التقدّم التطوّري في الاتصال. ففي أثناء سنوات الحركة الطلابية نظّر احتمالات لتحوّل ملموس، واستند خاصة على فكرة أن الدول المعاصرة تعاني أزمة شرعية؛ لأنها اعتمدت إلى أسس ثقافية تعرّضت للتقويض بسبب وقوع نطاق أوسع من الحياة الاجتماعية تحت سيطرة التخطيط الإداري(76). فقد حافظ هابرماس على اهتمامه برؤية المجال العام الممتلئ مجدداً بخطاب سياسي حقيقي، وعلى هذا الأساس رحّب بالحركة الطلابية (حتى حين انتقد نزعاتها المتطرفة على أنها "فاشية يسارية")، لكن على مستوى أعمق، لم يؤسس هابرماس نظريته النقدية على مؤسسات اجتماعية حقيقية أو تاريخية للخطاب، إنما على احتمال تواصل من دون عائق تقدّمه عقلانية ضمنية في الخطاب نفسه. وبدأت "ذرائعيته العالمية" من انفصال بدائي بين السبب التواصلي والجوهري، حتى ضمن التواصل بين خطاب يتوجّه لفهم نفسه وخطاب مخصص لتأثيرات عملية. فعلى الرغم من أن "التمكين" (Autonomization) المتزايد للسبب

الجوهري - التعامل مع الطبقة الكادحة، والسبب النفعي على أنه مكتفٍ ذاتياً وملائم لمجموعة من المشروعات العملية - كان مصدر كوارث واغتراب اجتماعي، برزت نزعات موازية موروثة في الخصائص المجرّدة للخطاب نفسه. وكان كل تواصل لهذا السبب يرتكز على افتراض معايير معينة للشرعية - مثلاً: إن المتكلمين لا يقولون الحقيقة فقط، إنما يقولونها بصدق من دون نية تلاعب. حتى عندما لم يكن الأمر واضحاً، كانت مزاعم الشرعية تلك عُرضة دائماً لترميم استطرادي. ويمكن لعمليات تحول اجتماعي وثقافي (وربما بطريقة تطورية) أن تتحرك باتجاه جعل مزيد من التواصل يرتقي إلى مستوى تلك الاحتمالات المتأصلة[77].

قدّم عمل هابرماس اللاحق عن الفعل التواصلي موضوعاً أساسياً من عمله الباكر، فقد بحث عن طرق لتعرّف الاحتمال غير المنجز من مشروع التنوير أو الحداثة[78]. ومع التحوّل إلى البراغماتية العالمية، وجد أساساً موثوقاً لتوجّه تفاؤلي إلى نظرية نقدية أكثر مما كان في سجله المحدد تاريخياً للمجال العام. كان ذلك، فعلاً، درباً قد توقعه هوركهايمر، لكن ليس في عمل منشور، "الحديث إلى شخص ما يعني أساساً تعرّفه على أنه عضو محتمل في الاتحاد المستقبلي للكائنات البشرية الحرّة. ينجم عن الحديث علاقة مشتركة نحو الحقيقة، ويعدُّ لهذا السبب التوكيد الأبلغ عن وجود آخر، من بين كل نماذج الوجود، وفقاً لقدراتهم. عندما يخلو الخطاب من أي إمكانيات، يناقض بالضرورة نفسه"[79]. وافق أدورنو على رأي هوركهايمر، لكنهما واجها تناقضات جلية بشأن الحرب العالمية الثانية والنازية لم يستطيعا البناء عليها، فركّزا بدلاً من ذلك على الطرق التي سُلبت بها اللغة من معناها.

مثل هوركهايمر وأدورنو، بدأ هابرماس الاهتمام بالنقد المتأصل

المحدد تاريخياً وانتقل إلى نظرية عبر تاريخية وبخلاف أسلافه حافظ على توجّه إيجابي نحو الفعل. فعلاً، ابتعد هابرماس عن التاريخ ليستعيد أساساً للتفاؤل، في حين ابتعد هوركهايمر وأدورنو عن التاريخ بنوع من التطرّف في يأسهما. ولم يكن سواء الجيل الأول من منظّري فرانكفورت أو هابرماس غافلين عن قضية الاختلاف. فعلاً، كنا قد رأينا مركزية الموضوعات "الجدلية" للتماثل، ومقاومة الامتثال، ومجتمع يسوده التصالح، ونقاش علم اجتماع يتحوّل إلى توكيد الظروف الراهنة من دون تعرّف تناقضاتها. كان أدورنو قد استلهم على نحو خاص قول هولدرلين (Holderlin): "ما يثير الاختلاف جيد". كان معظم عمل أدورنو مخصصاً للاعتراض على الإيمان بالذات (Solipsism) والمبدأ المطلق (Absolutism) لـ "التفكير الهوياتي"، والذاتية الضمنية ومقاومة اختلاف التفكير غير الجدلي[80]. هذا السجل العالمي للتماثل والاختلاف خبرة مختلفة عن قدرة جعل خصوصية واقعية ذات معنى. على نحو مشابه، كان هابرماس قد أصرَّ على البناء الاجتماعي للهوية الفردية: "لا يبقى أفراد اجتماعيون إلا عبر هوية جماعية"[81]. لم يكن قد ركّز على اختلافات أساسية بين مجموعات، أو كيف تؤثر مجموعات في أعضائها على نحو مختلف، وقد سعى من أجل وضع نظرية لفعل تواصلي ترتكز على افتراضات لغوية عالمية سلفاً.

كان هابرماس قد سعى للابتعاد عن أرضية كَنْت للمعرفة والسبب العملي في تفكير الفرد. بدلاً من مثل هذه المقاربة "الخطابية"، كان هابرماس يفضّل توكيداً "حوارياً" على ذاتية مشتركة. بهذه الطريقة، ابتعد هابرماس عن فلسفة متجذّرة فقط في وعي الفرد. هذه لغة تبرهن سلوكنا الاجتماعي الجوهري، لكن هذا الأمر نفسه لكل البشر، ولا تعد في حد ذاتها محدّدة للاختلافات

الأساسية بيننا. مقاربة هابرماس، إضافة إلى ذلك، معرفية للحياة الإنسانية والممارسة الاجتماعية، وتفترض أن كل الاختلافات المهمة يمكن حلها أخيراً - على الأقل من ناحية المبدأ - على أساس الخطاب العقلاني.

VI

كانت مدرسة فرانكفورت - ولا تزال - ذات أهمية بالغة للدراسات الخاصة التي أجراها أعضاؤها وربما حتى أكثر أهمية لمساعدتها في إحياء مشروع توحيد أفضل ما في تقليد التأمل والتحليل الفلسفي مع علم اجتماع تجريبي لكن ليس مفيداً تقييد فكرة النظرية النقدية بمدرسة فرانكفورت. كانت فكرة أن الفرنكفورتيين قد أنجزوا نظرية نقدية، ولم يكتفوا بتقديم نماذج لها، قد تركت أعمالهم وقيودهم مهيمنة تماماً، ونتيجة لذلك جُعلت استنتاجاتهم المتشائمة موضوع تحد غير ملائم. وكان ذلك قد بتر نسختهم عن النظرية النقدية عن مصادر أخرى لإبداع فكري ونقد تحوّلي محتمل. أدّى إلى تحديد النظرية النقدية بأصدقاء هوركهايمر وأتباعهم فقط إلى الإضرار بالمشروع الأصلي لمعهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية، ما جعل ذلك المشروع يدعو إلى تطوير نوع جديد من تكامل النظرية والبحث. وعلى الرغم من أن أعضاء في مدرسة فرانكفورت أنجزوا عملاً تجريبياً جاداً مهماً، إلا أن إرثهم كان نموذجاً تجريدياً تماماً من العمل النظري الذي أبقى تقليدهم النقدي معزولاً عن السياق الرئيس لعلم الاجتماع التجريبي[82]. في الوقت نفسه، لم تلق إسهامات قدّمها مفكّرون من خارج مدرسة فرانكفورت، ونُسبت إلى مشروع النظرية الاجتماعية النقدية، حقها من التقدير. فعلاً، حافظ كثير من هؤلاء المفكّرين الآخرين على مسافة لتمييز أنفسهم عن "منظّري فرانكفورت النظريين" (بعبارة بيار

بورديو الساخرة) والتعبير عن نفورهم من بنية النظام المجرّدة التي يتعرّفون معظمها الآن مع هابرماس.

في الكتاب الحالي، أريد أن أزعم أن مفكّرين مختلفين مثل بيار بورديو، وميشال فوكو، ودونا هاروي (Donna Haraway)، ودوروثي سميث، وتشارلز تايلور (Charles Taylor) مساهمون جميعاً في المشروع العام للنظرية الاجتماعية النقدية، إضافة إلى هابرماس والورثة المباشرين الآخرين لهوركهايمر وأدورنو. ويعدُّ بورديو، مثلاً، من أهم المفكّرين المعاصرين الذين وسّعوا سجلاً للسبب المجسّد وحاولوا الخروج من نطاق التقسيم الأكاديمي التقليدي للعمل، وقلّد في كلا الأمرين أدورنو. كانت الحدود بين فرنسا وألمانيا غالباً مَرَشحاً قوياً على نحو مفاجئ في التاريخ الفكري، وتطّور النظرية النقدية ليس استثناءً. على الرغم من هاجس والتر بنيامين خلال القرن التاسع عشر بباريس بوصفها عاصمة الحداثة، إلا أن منظّري فرانكفورت الأوائل اعتمدوا كثيراً على أسلافهم النظريين الألمان، ولم تتأثر أعمالهم إلا قليلاً فقط بكل من سارتر، أو كامو (Camus)، أو ميرلو - بونتي (Merleau-Ponty) برغم أنهم كانوا من الجيل نفسه تقريباً واستكشفوا غالباً مشكلات مشابهة. في وقت لاحق، كان التفكير الفرنسي بحقبتي البنيوية وما بعد البنيوية، اللتين تكوّنتا أساساً رداً على القراءات الفرنسية المهمة لهيغل، قد بدا غالباً وكأنه بمقدوره أن يعارض تماماً النظرية النقدية من مدرسة فرانكفورت لكن على الرغم من الاختلاف الكبير الظاهر، إلا أن عدداً من الموضوعات والتوجّهات المتشابهة على نحو مفاجئ كان ميشال فوكو قد قال في مرحلة ما: "لو أنني عرفت عن مدرسة فرانكفورت في وقت ملائم، لكنت قد تجنّبت عناء كثير من العمل، ولم أقل مقداراً معيناً من الهراء أو أستقلَّ كثيراً من القوافل الزائفة

محاولاً ألا أضلَّ السبيل، في حين إن مدرسة فرانكفورت قد سلكت سلفاً الطريق"[83]. فعلاً، وصف فوكو أحياناً عمله بتعبيرات تشبه ما قاله أدورنو (مفكّر فرانكفورت الذي توقّع لاحقاً موضوعات مفكّري "ما بعد البنيوية")، على أنه "نقد منطقي للعقلانية".

يجب النظر إلى النظرية الاجتماعية النقدية، كما سأقترح بإيجاز، لا على أنها مجرد "مدرسة"، بل إنما كيان عمل تأويلي يحتاج إلى نقد ويطلبه في أربعة مواضع:

1 ـ علاقة نقدية مع العالم الاجتماعي المعاصر للمنظّر، تدرك أن حالة القضايا الراهنة لا تستنفد كل الإمكانيات، وتقدّم مضامين واقعية لفعل اجتماعي؛

2 ـ سجل نقدي لظروف تاريخية وثقافية (اجتماعية وشخصية) يعتمد عليها نشاط المنظّر الفكري الخاص؛

3 ـ إعادة فحص نقدي متواصل للفئات الأساسية وأُطر عمل المفاهيم لفهم المنظّر، وفيها البناء التاريخي لأُطر العمل تلك؛

4 ـ مواجهة نقدية مع أعمال أخرى من التفسير الاجتماعي لا تُظهر إيجابياتها وسلبياتها فقط، إنما الأسباب الكامنة خلف نقاط الغموض وسوء الفهم، وتصف القدرة على دمج وجهات نظرها على أسس أقوى.

تعتمد كل تلك النماذج الأربعة من النقد، كما يبدو لي، على نوع من الفهم والتحليل التاريخي. إذ يدعو الأول إلى "إفساد طبيعة" العالم الإنساني، وتعرّفه على أنه منتج الفعل الإنساني، ومن ثم ضمنياً منتج بعض الأفعال ضمن مدى أوسع من الإمكانيات. وخارج هذا، تدعو علاقة نقدية جدّية نظرياً مع عالم المرء الاجتماعي إلى وجود سجل عن ذلك العالم بتعبيرات سماته البارزة للفعل العملي،

والقدرة على ربطه بنماذج أساسية أخرى من النشاط (مثلاً: عهود أخرى إضافة إلى ظروف معاصرة مختلفة ثقافياً واجتماعياً).

يدعو الثاني إلى وجود سجل عن إنجازات التاريخ وخصائصه التي تجعل رؤية المنظّر المعاصر ممكنة. هذه ليست مجرد قضية أكتاف عمالقة قد يقف المرء عليها، إنما هي التكوين الاجتماعي كله الذي يمنح المرء الفرصة للتأمل النظري والتفكير في الظروف، ويكوّن وجهة نظر المرء النظرية.

ويدعو الثالث إلى تحليل تاريخي للطرق التي تكتسب بها الأفكار أهميةً خاصة، لجعلها جزءاً لا يتجزأ من بيئات ومشروعات فكرية مختلفة، واستثمارها بإشارت معينة إلى عالم الخبرة والممارسة. إذا كنا نريد حقاً أن نصبح ناقدين جدّيين للمفاهيم التي ندمجها في نظرياتنا - مثل "الكلمات الرئيسة" المختلفة التي حلّلها ريموند وليامز (Raymond Williams)، مثل "فرد"، أو "فكرة" - يجب أن نراها في سياق ابتكارها التاريخي، ونتوثق من عدم وجود محاولة تخصيص عملياتي خارج نطاق تأثير ذلك التاريخ.

أخيراً، تتضمن مواجهة نقدية حقيقية مع جهود تفسير أخرى محاولة فهم عميق للسياق التاريخي لكل النظرية، ومعرفة نظريات سابقة لا على أنها نماذج، أو نجاحات جزئية، أو مصادر لوجهات نظر نُزعت من سياقها، إنما أعمال محدّدة أو ترتكز على تواريخ مختلفة عن تاريخنا. الأهم أننا يجب ألا نرى تلك المواجهة بين نظريات تنتهي بانتصار أو تغلب الصواب على الخطأ، أو الحقيقة على الزيف. المنظّرون لا يعملون في عالم أجوبة صحيحة إنما على ما دعاه تشارلز تايلور "كسباً معرفياً"، حركة من وضع يزخر بمشكلات إلى آخر ملائم أكثر ضمن مجال بدائل متاحة (بدلاً من حركة معرفة خيالية من الزيف إلى الحقيقة)[84]. هذه ليست حركة

مفهومة جيداً بتعبيرات مجرّدة. لا يغير منظّرون أفرادٌ ببساطة أفكارهم في حين يبقون والعالم من دون تغيير، وبدلاً من ذلك، عندما تتغير بيئاتهم وتوجهاتهم الشخصية؛ يتغيرون، وتتغير أفكارهم (كونها جزءاً سرمدياً منهم) معهم.

الهوامش

(1) Robertson Davies, *The Lyre of Orpheus* (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 153.

(2) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 1977), p. 201,

انظر أيضاً تعليق أرندت الذي يربط الفكرة الحديثة بالنبطي لا بالأصل التوراتي - أو حتى أساساً - للتعبير فقط، إنما بالفكرة الإغريقية عن "الروح المادية"؛ توجّه لحياة ملائمة لصُنّاع فقط، المرجع المذكور، ص 215.

(3) كتبت أرندت قبل عشرين سنة من:

Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press; Routledge & Kegan Paul, 1984),

"في هذا الكفاح من أجل موقف اجتماعي، بدأت الثقافة تلعب دوراً كبيراً على أنها إحدى الأسلحة، إن لم تكن أفضلها؛ لتطوير المرء نفسه اجتماعياً، و"تثقيف ذاته" للخروج من الأقاليم الأدنى، حيث توجد كما يُفترض الحقيقة، نحو أقاليم أسمى، غير حقيقية، حيث يوجد الجمال والروح كما يفترض في موطنها... كانت الثقافة، أكثر حتى من حقائق أخرى، قد أصبحت ما بدأ الناس يدعونه آنذاك "قيمة"، أي؛ سلعة اجتماعية يمكن توزيعها وتحويلها إلى مال مقابل كل أنواع القيم الأخرى، مجتمعية وفردية" Arendt, Ibid., pp. 200-204.

(4) على الرغم من عدم وجود التوكيد نفسه، إلا أن هذه إحدى عِبَر قصة بورديو في:

Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988),

يقدم بورديو هذه السمة من الثقافة الأكاديمية على أنها أكثر عالمية ولا يمكن تفاديها، لا مجرد إجازة جامعية كما سأختار أن أفعل.

(5) اقترب رورتي (Rorty) من هذا النوع من الثنائية في افتراض قياس تمثيل لسجل كون (Kuhn) عن العلم الطبيعي مقابل الثوري؛ انظر:

Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982),

قوبل هذا بانتقاد شديد من قبل عدد من مختصي ما بعد الحداثة، لأغراض النقد وفي قـراءة هـابـرمـاس المتـحـيّـزة فـي: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 206,

وكان عاملاً عائقاً لا مفيداً في تحقيق انفتاح ملائم على العالم.

(6) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 179-180.

(7) هذا ليس عديم الجدوى على الإطلاق. يتغير العالم بطرق صغيرة لا تُحصى، ومن أجل إعادة إنتاج مجموعة من النشاطات اليومية، نحتاج إلى معرفة وصفية جديدة لأنماط مختلفة من نماذج اجتماعية. في الوقت نفسه، يأتي كل منا إلى العالم جاهلاً ويجب أن يتعلّم من جديد - وأحياناً أكثر من مرة - رؤى أساسية تلقي ضوءاً ساطعاً على عالمنا المألوف، برغم أنها لا تعترض عليه. إذاً أنا لا أقترح أن إنتاج المعرفة القادرة على تغيير آراء العالم يستحق وحده التقدير، أو أن معرفة جديدة على نحو جذري يمكن أن تُحدث تغييراً في الحياة الإنسانية.

(8) الاهتمام بالسرد مهم أيضاً؛ لأن سرد أنواع مختلفة يؤدي إلى سيطرة أساسية أكبر على مخيلة معظم الفاعلين وقراراتهم في كل أنحاء العالم. انظر: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1984; 1986),

ومناقشات علم الاجتماع بشأن السرد في أعمال:

Margaret Somers, "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation," *Social Science History*, vol. 16, no. 4 (1992); Margaret R. Somers and Gloria D. Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity," in: Craig Calhoun, ed., *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), and Andrew Abbot: "From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism," *Sociological Methods and Research*, vol. 20, no. 4 (1992), and "Conceptions of Time and Events in Social Science Methods: Causal and Narrative Approaches," *Historical Methods*, vol. 23, no. 4 (1990).

(9) هذا شيء عرضه ستنشكومب على نحو محدد في:

Arthur Stinchcombe, *Theoretical Methods in Social History* (New York: Academic Press, 1978),

برغم أنه قيّد كلمة "نظرية" بصيغ عالمية افتراضية، وعامل القياس على أنه شيء لا نظرية.

(10) انظر: T. W. Adorno et al., eds, *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. by Glyn Adey and David Frisby (New York: Harper and Row, 1976),

كانت الحيرة التي أثارتها التجريبية والوضعية أسهل، ربما؛ لأن أهم باحث تجريبي في التجربة المباشرة للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت كان بول لازارزفلد، الذي تأثر بمدرسة فيينا قبل هجرته إلى أميركا. كان معنى الوضعية، في الواقع، قد تحوّل نحو تجريبية - بعيداً عن كونت ونحو مكيافيلي - في القرن التاسع عشر.

(11) Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper & Row, 1968).

(12) Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, 3rd ed. (New York: Free Press, 1968),

لم يميّز ميرتون النوعين الأولين معاً على نحو ملائم عن بعضهما بعضاً.

(13) هذا يعني أن العلم يسعى إلى حل مشكلات معرفية ضمن نماذج قائمة لكن ليس تغيير النماذج. انظر:

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(14) كان هذا الجدال قد طُوّر على نحو مهم من قبل (Gadamer, 1975) و (Taylor, 1989).

(15) يقال عن فوكو إنه قد شنَّ هجوماً شرساً على الحقيقة بالقول إن "آثار الحقيقة تنتج ضمن مسارات هي نفسها ليست حقيقة أو زائفة": Michel Foucault, "Truth and Power," in: Colin Gordon, ed., *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977 (New York: Pantheon, 1980), p. 118,

سواء كان فوكو قد طرح مثل هذا التحدّي المتطرف أم لا، على كل حال، يمكن أن نقرأ أيضاً في هذا التعليق تعرّفاً أن مزاعم حقائق محددة لا يمكن أن تظهر إلا ضمن موضوعات أوسع لا يمكن إيجازها في بنى مزاعم حقيقة. لهذا عرض كل من فيبر ودوركهايم موضوعات نظرية أوسع نطاقاً - وخدما علم الاجتماع بالمساعدة على وضع أسس موضوعات نظرية أوسع - يمكن فيها إنتاج "آثار حقيقة" وتقديم مزاعم حقيقة افتراضية محددة، لكن الجزم عموماً أن علم اجتماع فيبر أو دوركهايم على نحو عام حقيقي أو زائف لا معنى له. على نحو مشابه، كما سنرى في الفصل الأخير، يساعد موضوع القومية في جعل بضع حقائق أو آثار حقائق، وطرق طرح افتراضات ومناقشات يفترض أنها حقيقية، من دون أن تكون بحد ذاتها حقيقية أو زائفة، ممكنة.

(16) اقتبس هايزنبرغ (Heisenberg) من نقاش أرندت: Arendt, *Between Past and Future*, p. 144,

المثير للاهتمام لمفهوم النظرية.

(17) يستمر النزاع بشأن الأساليب التي أصبحت مشهورة بفضل Methodenstreit الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر، طبعاً، لكنه لم يعد جزءاً أساسياً من الفئات التي تقدّمت إلى الواجهة حين كان التاريخ لا يزال يمتلك حججاً واقعية ليكون نظاماً شاملاً يقدم هوية لقضايا ذات أهمية عامة.

(18) مقتبس من: Arendt, Ibid., p. 7،

انظر أيضاً نقاش برنشتاين (Bernstein) لعمل أرندت، وفيه استخدامها لهذه الاستعارة في:

Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 15-30.

(19) استلهمت هذه الصورة من: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury, 1975).

(20) يذكّرنا: Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley: University of California Press, 1985),

أيضاً أن كَنْت كان نقطة انطلاق التقليد المنتقل من نيتشه (Nietzsche) عبر هايدغر إلى فوكو ودريدا. على وجه الخصوص، كان التوتر الذي قدمه فصل كَنْت عن ممالك الفهم (السبب النقي)، والفعل الأخلاقي (السبب العملي)، وعلم الجمال (الحكم) مقلقاً كثيراً، خاصة أن النقد الثالث من كَنْت لم يجسر على نحو ملائم الانفصال بين أول نقدين له. كان هذا طبعاً مبعث قلق هيغل أيضاً بما يتعلق بكَنْت. انظر كلاً من: G. W. F. Hegel: *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), and *The Difference Between the Fichtean and Schellingian System of Philosophy*, trans. by Jere Paul Sourber (Reseda, Calif: Ridgeview Publishing, 1978),

عن الطرق التي كوّن بها فكر كَنْت، على أنه فيلسوف حديث، عملَ هيغل الباكر.

(21) Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987).

(22) المصدر نفسه، ص 162.

(23) انظر: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

وقارنه بـ: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1988).

(24) Max Horkheimer: "Traditional and Critical Theory," in: *Critical Theory* (New York: Continuum, 1982).

(25) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987),

هذ الكتاب قد يكون أفضل مرشد إلى مكان هيغل في تقليد النظرية النقدية، إضافة إلى الموضوع العام لعنوانه. أدين بالكثير للكتاب، وإلى قراءة تايلور لـ هيغل في الفقرات الآتية.

(26) هذا أحد أسباب جاذبية هيغل الشاب (انظر Lukacs, 1976) التي أثّرت في لوكاش؛ الذي يعدّ نفسه بالمقابل ذا تأثير حاسم على مدرسة فرانكفورت.

(27) ربما يظهر الجدال الأكثر استدامة للخصوصية التاريخية لفئات ماركس في عمل (Postone, 1993).

(28) النص الحاسم هو Reification and the Consciousness of the Proletariat، الفصل المركزي في عمل:

Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1922),

برغم أن الموضوعات تتداخل في عمل لوكاش كله. كان ماركس قد اعتمد على أفكار مشابهة للوحدة الجمالية، خاصة وحدة مهارة تفكير المنتج، وعمله، وإنتاجيته، لكنه فعل ذلك بتناغم أكبر في عمله السابق. في عمله اللاحق، جعله (كما يبدو) تعرّفه المتزايد لتنظيم الرأسمالية أكثر تشكيكاً في الشرعية المستمرة لنقده المتجذّر في ما قبل الإنتاج الرأسمالي أو بدايته الباكرة؛ برغم أن نقد الاغتراب لم يختفِ تماماً، لكنه لم يعد المبدأ التنظيمي للعمل اللاحق. يمهّد هذا الطريق لمنظّرين أساسيين وآخرين للترحيب بالنشر المتأخر لنصوص ماركس الباكرة (أعيدت إلى الدراسة في الثلاثينيات برغم أنها لم تُعرف على نطاق واسع فوراً) على أنها مناسبة لتوجّه رائع في التفكير الماركسي، ومناسبة لنقد ماركسي لاشتراكية راهنة (أي الشيوعية الستالينية ولاحقاً، بعد 1976 شيوعية ماو أيضاً).

(29) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. by John Cumming (New York: Herder & Herder, 1972), p. 143.

(30) المصدر نفسه، ص 145-146.

(31) المصدر نفسه، ص 172.

(32) يظهر هذا السجل في المصدر نفسه، انظر أيضاً عمل:

Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1990),

وانظر أيضاً: Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), pp. 338-344.

(33) يعدُّ عمل (Marcuse, 1955) إعادة صياغة نوعاً ما لعمل (Freud, 1962) على أنه نقد محدد تاريخياً للحداثة الرأسمالية.

(34) Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik," in: Wiggershaus, Ibid., p. 184.

(35) Max Horkheimer: "Traditional and Critical Theory," in: *Critical Theory* (New York: Continuum, 1982), p. 197.

(36) المصدر نفسه.

(37) المصدر نفسه، ص 199.

(38) مثالٌ مقنعٌ على نحو خاص عن هذا هو تحليل العنف القومي (كما حدث في البوسنة في بداية التسعينيات) على أنه ببساطة نتيجة لا يمكن تفاديها، وإن تكن مؤسفة، لعرقية بدائية ونزاعات قديمة بدلاً من (1) رؤية هويات وتوترات عرقية أنشأتها بنفسها، و(2) رؤية عرقيات موجودة سابقاً على أنها موضوع لتلاعبات حديثة ومستمرة. أصبحت وجهة النظر "التقليدية"، حين يبيّنها قادة سياسيون بارزون (مثل وزير الخارجية الأميركي وارن كريستوفر)، تبريراً لعدم القيام بأي فعل، وتوكيداً على العالم كما هو - بغض النظر عن حالته المؤسفة - بدلاً من أساس لرؤية كيف قد يكون بخلاف ذلك. انظر الفصل 8 من هذا الكتاب.

(39) Horkheimer: "Traditional and Critical Theory," in: *Critical Theory*, p. 210.

(40) كما رأينا آنفاً، يصرُّ هوركهايمر (Horkheimer)، وأدورنو (Adorno)، وهابرماس (Habermas) على استخدام "الوضعية" على أنها تعبير ملائم لتلك المقاربات لعلم الاجتماع الذي أكّد الحالة الحقيقية الإيجابية البسيطة للعالم الاجتماعي، وتلك التي فشلت في اكتشاف إبداعها من قبل البشر وتناقضاتها الداخلية ذات الصلة. لم يكن هؤلاء يعنون على نحو أضيق دائرة فيينا من وضعيين منطقيين، ومنشقين أقل شأناً مثل كارل بوبر الذين تعرّفوه على أنه يقدم موقفاً أكثر نقداً على الأقل فيما يتعلق بطبيعة النظرية وتميّزها الفئوي عن التعميم التجريبي.

(41) لم تكن نسخة دوركهايم من هذه الوضعية الهدف المباشر لنقد هوركهايمر، كما تبين، وهي ذات صلة بتوكيد فيبر للفهمَ التفسيري، Verstehen، المعارضة لمقاربة دوركهايم في مسارات اجتماعية، ضمانة لتحدي التمدّية. على العكس، كما أوضح هوركهايمر في نقده مانهايم، يمكن لمقاربة تفسيرية أن تركّز على مستوى الذاتية الفردية بطريقة يبقى فيها العالم الاجتماعي مبهماً لها، وفي حين يجري تقويم المعنى لأفراد معاصرين من مؤسسات أُنشئت تاريخياً، فإن الاستقلالية الظاهرية للفرد وتمدّية المملكة الاجتماعية يمكن أن تبقى من دون اعتراض.

(42) Horkheimer: "Traditional and Critical Theory," in: *Critical Theory*, pp. 210-211.

(43) المصدر نفسه.

(44) المصدر نفسه، ص 223-224.

(45) المصدر نفسه، ص 227.

(46) كان هذا أهم عمل باكر حاول فيه منظّرو فرانكفورت - زملاء معهد البحوث الاجتماعية - تطبيق رؤيتهم وحدةَ النظرية والبحث التجريبي المتعدد المجالات. إضافة إلى

هوركهايمر، تضم القائمة أشخاصاً آخرين مثل إريك فروم (Erich Fromm)، وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، وكارل فيتفوغل (Karl Wittfogel). كان العمل الأشهر *The Authoritarian Personality* (Adorno, et al., 1950)، الذي لعب أدورنو دوراً (Adorno) حاسماً فيه، توسعة بطرق عديدة لهذا المشروع الباكر، وقد أُعيد تكوينه بمزيد من التركيز على معاداة السامية.

(47) يستطيع قرّاء اللغة الإنجليزية الآن رؤية هذا على نحو أفضل مع منشور (Horkheimer, 1993).

(48) فعلاً، بقي هوركهايمر وأدورنو وقتاً طويلاً غامضين بشأن مسألة الخصوصية التاريخية. كانا قد تكلما عن فكرة ماركس عن العمل على أنها فئة عبر تاريخية من العمل، مثلاً، لا فئة تأسيسية على نحو محدد من رأسمالية حديثة. انظر عمل (Postone, 1993).

(49) Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 176,

أوجه التشابه مع كثير من سمات "الإيكولوجيا العميقة" اليوم واضحة، وفي الحالة الأخيرة، سجل عبر تاريخي قوّض تاريخياً فهماً واقعياً للقوى المحرّكة لعمليات تخريب الطبيعة.

(50) بشأن الأفكار المختلفة عن النقد وعلاقاتها بالنظرية النقدية من مدرسة فرانكفورت، (Benhabib, 1986).

(51) Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 182.

(52) مقتبس من: Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, p. 187,

انظر أيضاً الصفحتين 188 و500.

(53) Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 1.

(54) هذا هو الموضوع الذي ظهر متواتراً في عمل مدرسة فرانكفورت؛ إضافة إلى المصدر نفسه، انظر خاصة (Adorno, 1973) الذي يسعى إلى شرح مفهوم وضعي عن التنوير - تنوير تأملي - لمقاومة السلبي الذي طُوّر في المرجع المذكور.

(55) المصدر نفسه، ص 6.

(56) (Horkheimer, *Eclipse of Reason*), p. 10، التوكيد في الأصل.

(57) انظر أيضاً تحليل أرندت المعاصر تقريباً للقضية نفسها في (Arendt, 1973) و(Arendt, 1977).

(58) Horkheimer, Ibid., p. 13.

(59) إضافة إلى أعمال جاي وويغرشاوس (Jay and Wiggershaus) المذكورة، انظر عمل (Postone and Brick 1982). يجب أن يُلاحظ أن هذا التشاؤم أثر في هوركهايمر وأدورنو بعمق أكبر من بعض أعضاء الجيل الأول الآخرين في مدرسة فرانكفورت (برغم أن نسخة من هذا التشاؤم قد استمدت الحياة من زميلهما والتر

بنيامين الذي قاوم الرغبة بمغادرة أوروبا بعد انتظار طويل، وانتحر حين ظنَّ أنه قد فشل في محاولته الهروب من فرنسا). الأهم أن هربرت ماركوز لم يستسلم أبداً لذلك واستمر في البحث عن إمكانيات تحوّل اجتماعي جذري ودعم حركات اجتماعية بطريقة كان هوركهايمر وأدورنو يخشيان القيام بها، ورأى النهاية المحتملة لكل تلك الحركات في عملية قمع أو أعمال إرهابية جديدة.

(60) Horkheimer, Ibid., p. 139.

(61) انظر (Fanon, 1968)، والمقدمة التي كتبها جان بول سارتر.

(62) Robert Wolff, Paul Farrington Moore. Jr and Herbert, Marcuse The Critique of Pure Tolerance (London: Cape: 1969).

(63) كان تعاون نغت مع ألكسندر كلوج (Negt, and Kluge 1993) محاولة رئيسة لتوضيح هذا التطوّر المتعدد الوجوه للنظرية النقدية في سياق الحركة الطلابية.

(64) شيءٌ من القضية نفسها - عولجت بطريقة مختلفة تماماً - منح نقد دريدا (Derrida) للفلسفة وممارسات فنية تسعى إلى إثبات وجودها شكلاً مميزاً، وتفكيراً يفترض أن الخطاب يقدم أساساً لنموذج فوري نبتعد عنه بالكتابة. في معالجة الكتابة - بافتقارها إلى الفورية واختلافاتها - على أنها أساس، يرد دريدا مباشرة على ما يبدو أنه يراه أوهاماً وخطراً في البحث عن الفورية. كما اقترحت في الفصل 4 من هذا الكتاب، تعدُّ ردة الفعل على هذه الميزة من سياسات الستينات (كما في الوجودية والظواهر - وفيما يتعلق بتلك القضية الرومانسية) مصدراً مهماً لتعرّف ما بعد الحداثة والنظرية البنيوية/ ما بعد البنيوية.

(65) إضافة إلى العمل مباشرة على علاقة النظرية بالممارسة، في عمله الأول يقدم هابرماس أيضاً مناقشات عن منهج العلوم الاجتماعية، محاولاً إظهار كل من أهمية تجاوز التأويلات المجرّدة ومغالطة الآراء الوضعية في فصل تام للمعرفة الموضوعية عن الأفعال الإنسانية المثيرة للاهتمام. انظر (Habermas, 1988) وإسهامه في (Adorno et al., 1976).

(66) Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. by John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973).

(67) انظر (Habermas, 1971) كما لخص هابرماس في (Habermas, 1973) "الاهتمامات التقنية والعملية للمعرفة ليست عوامل تنظيم للتعرّف التي ينبغي إزالتها من أجل موضوعية المعرفة، وبدلاً من ذلك، تحدد هي نفسها الطريقة التي تصبح فيها الحقيقة موضوعية، ويمكن من ثم أن تصبح في متناول يد التجربة".

(68) انظر أيضاً (Habermas, 1970).

(69) انظر (Habermas, 1971).

(70) (Habermas, 1973, p. 3).

(71) نال هابرماس إجازته الجامعية العليا في ماربورغ بإشراف فولفغانغ أبندروث (Wolfgang Abendroth)؛ الذي ربما كان الأستاذ الاشتراكي الناشط علانية الوحيد في ألمانيا في ذلك الوقت.

(72) إضافة إلى (Habermas, 1989) انظر مقالات في: Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992). وفيها شرح وتأطير كتاب هابرماس في المقدمة.

(73) بشأن إهمال العلم والدين، انظر: "Zaret", in: Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, [n. d.]), بشأن الطريقة التي قد بقي بها الموضوع العلمي متداخلاً مع المجال العام السياسي، انظر (Ezrahi, 1990).

(74) نمت نظرية المجتمع الجماهيري بنفسها جزئياً بسبب عمل مدرسة فرانكفورت الباكر، برغم أن الفكرة كانت واسعة وجذورها أقدم.

(75) كنت قد لخصت نقاش هابرماس، والأزمة النظرية، بتفاصيل أوفى في مقدمة (Calhoun, 1992).

(76) Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975).

(77) المصدر الرئيس هنا هو (Habermas, 1984)، وقد شذّبت مجموعة من الأعمال اللاحقة النظرية الأساسية التي قدّمها هناك. كان مجال الأخلاق تركيزاً مهماً للاهتمام على نحو خاص؛ انظر (Benhabib and Dallmayr, 1990).

(78) انظر (Honneth et al., 1993).

(79) رسالة من هوركهايمر إلى أدورنو، 1941، مقتبسة في (Wiggershaus, 1994, p. 505, and Habermas, 1987) يتابع هابرماس هذا الموضوع إلى درب السعي إلى تحقيق تحرّر تواصلي من موضوعات حرّة كان الشاب هيغل قد سلكه أولاً، ثم هجره.

(80) انظر (Adorno, 1973, esp. p. 183).

(81) (Habermas, 1976).

(82) تعدُّ دعابة الآن أن نتذكر أنه حين عودته إلى ألمانيا بعد الحرب، تلقى أدورنو دعوة ليتكلم عن موضوع أساليب البحث الاجتماعي التجريبي (على الأغلب بسبب زمالته مع لازارزفلد ومشروع بحث إذاعة برينستون)؛ وبسبب الظروف آنذاك، قبل أدورنو طبعاً.

(83) مقتبس في (Wiggershaus, 1994, p. 4).

(84) كان تايلور قد ناقش على نحو مفيد هذه الفكرة (أصلها في غادامير بين مصادر أخرى) في (Taylor, Charles 1989). أناقش هذه القضية بتفصيل أكبر في الفصل 2 من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

التفسير، والمقارنة، والنقد

I

تخبرنا تواريخ علم الاجتماع على نحو مشترك كيف تكوّن هذا الفرع من المعرفة في جهد القرن التاسع عشر لفهم اضطرابات الثورات السياسية الكبيرة والثورة الصناعية فتلك التي قلبت النظام القائم وفرضت مجموعة أسئلة لا تزال باقية معنا: أسئلة عن الطبقات، والمجتمع، وطبيعة التكامل الاجتماعي، وعمليات التغيير الاجتماعية. هذه النسخة من التاريخ المعرفي حقيقية كفاية، لكن معظم الروايات تغفل عوامل سببية مهمة: تأثير رحلات الاستكشاف، والتجارة الخارجية والاستعمار، والعبودية، والقومية، وسهولة السفر والاتصالات عند تحوّل الوعي الأوروبي. وُلد علم الاجتماع، بكلمات أخرى، جزئياً على أنه علم مقارن يسعى إلى فهم الطرق التي تختلف بها مجتمعات (أو ثقافات أو أشخاص) عن بعضها البعض. كانت عدّة أبعاد موضع اهتمام، لكن ربما لا شيء أكثر إثارة للاهتمام من اختلافات في النظام السياسي. يعزى السبب جزئياً أيضاً إلى أن الأوروبيين كانوا في مرحلة تحدّي السلطة الاستبدادية والحقوق الإلهية للملوك، ومهتمون خاصة بمقارنات أشارت إلى

مدى تمتّع دول معينة بالحرية، وسيادة القانون، وحكومة تعمل لمصلحة الشعب في حين تُحرم أخرى منها. كانت المقارنات تجري بين فرنسا وبريطانيا، وبين العالم القديم والجديد، وتاريخياً بين **نظام قديم** (Ancient Regime) وورثته، وربما الأشد تأثيراً بين أوروبا الغربية و"الشرق". برز مونتسكيو (Montesquieu) وتوكفيل (Tocqueville) بين "الآباء المؤسسين" في هذا التقليد.

من السهل نسيان مدى قوة تباين الشرق والغرب في تكوين تفكير اجتماعي حديث باكر إذ تمتد جذور مصدر الكلاسيكية (locus classicus) إلى فارس، مثل **رسائل فارسية** (*Persian Letters*) لـ مونتسكيو. لكن الشرق قد يكون أيضاً تركيا العثمانية، والهند، والصين، وحتى روسيا، وأحياناً أوروبا الشرقية أو الوسطى. وكانت وجهات النظر هذه "مستشرقة" عادة، كما جادل إدوارد سعيد[1] (Edward Said)، في حين أن النقطة الأهم للأهداف الحالية ليست وجهة النظر المجحفة التي كانت لدى مفكّرين اجتماعيين أوائل عن "الشرق"، إنما نظرتهم إلى دول وعهود أخرى لا ليتعلّموا عن تلك الأماكن والشعوب فقط، إنما لاستقاء عِبر من الغرب المعاصر أيضاً. كما يفعل كثير منا طوال الوقت وعلى كل مستويات التحليل، نظر مؤسسو علم الاجتماع إلى آخرين ليتعلموا عن أنفسهم، وعندما نظروا إلى الـ "الآخرين"، عدَّ العلماء غالباً أن ما يعنيه أن يكون بعض الناس آكلي لحوم بشر، أو يخضعون لحكم سلاطين، أو يقترنون بعدّة زوجات في آن معاً، هو أمر واضح جداً. كان هذا صحيحاً لعلماء الإنسان الباكرين مثل جيمس فريزر (James Fraser)، وإدوارد تايلور (Edward Taylor)، بأدواتهم الكثيرة من التصنيف وتفسيرات الممارسات وأساطير منفصلة عن سياقها الثقافي. كانت هذه الثورة ضد هذا النوع من التفكير التي جعلت علم الإنسان (قادها

ربما برونيسلو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski)) يؤطر نفسه ضمن فرع المعرفة الذي جادل أن معنى مثل تلك الأشياء لم يكن واضحاً جداً، لكن ينبغي تفسيره في سياق سجل مجتمع أو ثقافة "أهلية" كاملة، لكن علم الاجتماع (لم يكن فرعاً معرفياً منفصلاً منذ البداية) ولم يكن متعصباً عرقياً من قبل، وطوّر أيضاً أعرافاً تنطوي على مشكلات للتكوين الثقافي المشترك للتفسيرات ذات المعنى.

بدأ علماء اجتماع، ومنظّرون اجتماعيون حديثون عموماً، يبدون اهتماماً بالاختلاف، فقد أبرزوه أيضاً على كل حال في مقاربات "هم/ نحن". منذ البداية، عالج مفكّرون أوروبيون التنوّع الإنساني برؤية اختلافات بين أنواع، لا الوجود المطلق لتمايزات شاملة[2]. ولم يؤثّر هذا في وجهات نظرهم بآخرين فقط، إنما بأنفسهم أيضاً، وطوّروا؛ خاصة بتأثير من أفكار قوميين، أفكاراً عن مجتمعات على أنها فردية، ومقيّدة، ومتكاملة داخلياً مثل ممالك يكون فيها الناس متشابهون تقريباً. على هذا الأساس، جاء مقدار كبير من النظرية الاجتماعية الحديثة ليدمج الفكرة القائلة إن البشر يقطنون على نحو طبيعي عالماً اجتماعياً أو ينتجون ثقافة واحدة فقط في الوقت نفسه[3]. فيكوّن أشخاص على الحدود، وأطفال من حالات زواج مختلط، وأولئك الذين يرتقون عبر حراك اجتماعي، وأولئك الذين يهاجرون من مجتمع إلى آخر للنظرية الاجتماعية أشخاصاً يُعانون مشكلاتٍ مقارنة بالمثال المفترض لأشخاص يقطنون عالماً اجتماعياً واحداً ويمكنهم بالتالي تحديد مواقعهم على نحو واضح في بيئاتهم الاجتماعية. كان الافتراض الظاهراتي ضمنياً أن الحياة الإنسانية ستكون أسهل إذا لم يكن على أفراد إدارة تباين عوالم اجتماعية أو أشكال من الفهم الثقافي. ساد مثال من الوضوح والتناغم، وعكس هذا المثال طبعاً على نحو واسع التفكيرَ القومي، لكن ينبغي ألا

يجري تفسيره على أنه محدود بوجهات النظر القومية (أو التنوير). إذ تشترك معظم مصطلحات الموثوقية في التفكير الرومانسي ولاحقاً المضاد العقلانية بالمثالية نفسها لفكرة سكن عالم واحد متسق ذاتياً[4]. وعكست هذه الفكرة عن عالم خارجي فكرة ما قبل فرويد (فضلاً عن ذكر باختين (Bakhtin)) عن حياة فرد داخلية متسقة ذاتياً - حياة تمثّلها كلمة "فرد" بمضمونها أن الشخص لا يمكن تقسيمه داخلياً.

عكست هذه الفكرة عن سكن سياقات اجتماعية أو عوالم فردية على أنها كائنات متكاملة كلاً من افتراضات عن طريقة تنظيم حياة اجتماعية حقيقية ومُثُلاً عن الطريقة التي يجب تنظيم الحياة الاجتماعية وفقاً لها واستدعت، بكلمات أخرى، فكرة السواء. لكن المنظّرين الباكرين لم يروا على الأغلب عالمهم المعاصر على أنه خالٍ من المشكلات في هذا البعد، لكنهم أدركوا أن الناس حولهم يواجهون تحدّيات في محاولة للتصالح مع اختلافات، وعبور حدود، ومواقف فاصلة. قاد هذا إلى فهم للماضي على أنه كينونة ضمّت فيه عوالم اجتماعية فردية أشخاصاً، وكان فيه المجتمع أقل اختلافاً وتعقيداً. كان هذا لبعضهم عصراً ذهبياً، لكن معظم الباحثين الاجتماعيين شدّدوا على أن الحداثة تعني للأفضل مجتمعات حديثة، أو الأسوأ الانفصال عن مثل هذه الرؤى. كانت إحدى النسخ القوية من هذه المناقشة فكرة فيبر عن تمايز مجالات القيمة، التي تعدُّ بنفسها توسعة لتمييز كَنْت[5]. اقترح فيبر أنه في مجتمعات حديثة يجب أن تكون ممالك الحقيقة (النظرية)، والأخلاق (الممارسة)، والجمال (الحكم) متمايزة، فالتمايز شيء غير سوي. انتقلت وجهة النظر هذه فوراً إلى أعمال منظّري فرانكفورت الباكرين واستمرت في تكوين عمل هابرماس (بين آخرين كُثر).

تبنّى دوركهايم مقاربة مشابهة جزئياً حين قارن التضامن الميكانيكي بالعضوي[6]. شدّد على أن ذلك النظام، والنموذج الميكانيكي من التضامن الاجتماعي متجذّر في تقسيم العمل، وأن التكافل الوظيفي المفترض سابقاً يرتكز على الاختلاف، لكن مجتمعات حديثة قائمة غير سوية في الواقع في سجل دوركهايم؛ لأنها تفتقر إلى الوسائل الضرورية لمصالحة أفراد مع تلك المجتمعات المتمايزة. تصوّر دوركهايم تلك الوسائل **أولاً** بتعبيرات اجتماعية - الحاجة إلى مجموعات قوية متوسطة الحجم، مثل جمعيات مهنية - و**ثانياً** بتعبيرات ثقافية - الحاجة إلى بعض الأيديولوجيات الشاملة أو التمثيل الجماعي الذي سيكشف طبيعة الكل المفرد في العالم الاجتماعي لأعضائها الأفراد.

هناك بوضوح معانٍ تبدو فيها وجهة نظر أن الحياة الاجتماعية الحديثة تتصف على نحو مميز بالتمايز منطقية. الحياة الاجتماعية منظمة على نطاق واسع جداً، وتعتمد المجموعات الفرعية التي تتمتع بمستوى عالٍ من الاستقلالية في بعض المجالات على بعضها بعضاً في الوقت نفسه. سواءٌ كان التمايز ضرورياً أو ببساطة منتجاً تاريخياً، يعدُّ بين فضائل الحقيقة والجمال (و/ أو النظائر)، ويكوّن فعلاً مقداراً كبيراً من الخطاب المعاصر.

توجد مجموعة مشكلات في هذه الطريقة لفهم التغيير في العصر، فإلى جانب تقدير نطاق، وتمايز، وكثافة الحياة الاجتماعية الحديثة التي تقدّمها لنا تلك السجلات، مع افتراض أن أشكالاً سابقة من الحياة كانت منظمة أساساً بتعبيرات التشابه أو الاختلاف الداخلي. هذا ما يمنح سجل فيبر تأثيراته الخاصة المثيرة للرثاء، مثلاً؛ لأن فيبر يرى التمايز في مجالات القيمة على أنه أساسي للحفاظ على العقلانية والترتيب الهش المعرّض دائماً للانهيار، وأنه جزء في

الوقت نفسه مما أنتج العصر الحديدي. كان أسلافه الذين عاشوا في الحقبة النازية أكثر تأثراً بتهديد التمايز. رأى دوركهايم أيضاً انحرافات الناس الحديثين على أنها تنبثق أساساً من صعوبات الانسجام مع هذا العالم المتمايز داخلياً، ورأى كلٌّ من دوركهايم وفيبر أن التمايز ينتج تلك التحدّيات حتى من دون أن يطرح أسئلة جدّية عن فكرة أن الناس يعيشون داخل عالم اجتماعي واحد، ومجتمع واحد (أو ثقافة فرعية) في وقت معين.

عكس كلٌّ من دوركهايم وفيبر بهذه الطريقة ميزات ناشئة عن التفكير الحديث كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقومية. نظرا إلى الحياة الإنسانية على أنها تضم "على نحو طبيعي" عوالم اجتماعية تتميز بتشابه داخلي محتمل فقط، وتعاني صعوبة في التكيّف مع التمايز. رأيا ضمن عوالم تمايز كبير أشخاصاً يتدّبرون أمورهم بتحديد مواقعهم بحزم ضمن مجال أو آخر من علاقات اجتماعية وتوجّهات للعمل، ولم يطوّرا شيئاً مثل مفهوم دوبوا (DuBois) عن "الوعي المزدوج"[7]. في مقارنة فيبر التقليدية، يختار المرء العلم أو السياسة على أنها مهنة، لكن ليس كليهما.

لكن تشير حياة فيبر طبعاً إلى شيء مخالف[8]. كتب أبحاثاً أكاديمية نظرية ودخل مباشرة إلى الحياة العامة والفعل العملي، وكشف أنه يمكن فعلاً سكن عوالم متعددة وإدارة أوضاعهم وظروفهم (وإن لم يكن دائماً على نحو سعيد). قد تقدّم الحداثة عدداً من التحدّيات المميزة من هذا النوع، لكن يجب أن نتوخى الحرص أيضاً ألا نتبع كثيراً من المنظّرين الاجتماعيين التقليديين الذين كان فحصهم "الثقافات الأخرى" يحدث بطريقة تُمدّي كلاً من الغيرية والوحدة المتكاملة للثقافات. كان الناس قد سكنوا منذ وقت طويل عوالم اجتماعية متعددة في الوقت نفسه. يعدُّ تعدد اللغات "طبيعياً"

مثل اللغة الأحادية، وقد أقامت التجارة روابط عبر حدود سياسية وثقافية، وانتشرت أديان عظيمة في ثقافات محلية متشعّبة وحافظت على صلات بينها. حتى في المجتمعات منخفضة التقانة الأصغر نطاقاً نسبياً التي ألهمت دوركهايم فكرته عن التضامن الميكانيكي، سكن أشخاص آفاقاً متعددة من الخبرة، مثلاً، على أنهم أعضاء في الوقت نفسه من سلالات محلية وعشائر منتشرة على مسافات كبيرة. في حضارات عظيمة مثل الهند، لم تكن منظمة على أنها وحدات سياسية فردية، وكان هذا صحيحاً تماماً.

مهمٌ، بالرغم من ذلك، أن نبتعد عن التواريخ التقليدية لعلم الاجتماع والمدى الذي تكوّن فيه هذا الفرع من المعرفة في تحدّي مواجهة الاختلاف، وأن نتعرّف الطريقة التي يصبح فيها الاختلاف مشكلة لمعظم علماء الاجتماع حين يبدو جلياً داخل عوالم اجتماعية مفردة مفترضة. عزّز علم الاجتماع المقارن عموماً افتراض التكامل الداخلي بعدِّ مجتمعات "كاملة" مفترضة على أنها وحدات مستقلة. منذ بدايته، بالمختصر، طرح علم الاجتماع أسئلة أساسية عن طريقة تفسير معنى الطرق المختلفة للحياة، لكنه لم يحاول فهم كيف يمكن للأشخاص أنفسهم أن يعيشوا تلك الطرق المختلفة من الحياة في الوقت نفسه.

مهمٌّ اليوم أن نبتعد عن تقليد علم الاجتماع في التصدّي لتحدّيات الاختلاف الثقافي والتاريخي، لكن أن نفعل هذا بطرق لا تمنح اختلافات ملاحظة قواعد لتمدّي مجتمعات أو ثقافات "كاملة" متباينة؛ كأنها متكاملة داخلياً. في هذا النوع من المزاج انتقد سوروكين (Sorokin)، بعد أجيال، أولئك الذين درسوا ثقافات بافتراض مسبق أنها كانت وحدات متكاملة معرفياً أو منطقياً بالضرورة، لا رؤية مثل ذلك التكامل على أنه متغير تجريبياً[9]. يجب

أن نرى لا المتغير تجريبياً فقط، على كل حال، إنما النشاطَ العملي الذي يدير به أشخاص عاديون تعقيداً ثقافياً ومواجهات بين عوالم اجتماعية[10]. لا تتعلق القضية بتفادي "جوهرية" التماس هوية متكاملة، إنما برؤية أن مجرد الإشارة إلى "البناء الاجتماعي" لا يقدم أي وسيلة تحليلية حقيقية[11]، وهي ليست عن إنشاء هويات جماعية وطرق حياة فقط، إنما تنافسها الداخلي، وأن حدودها مسامية ومتداخلة، والناس يعيشون في أكثر من عالم واحد في الوقت نفسه.

II

لا شيء من هذا، طبعاً، يجعل القضايا الأبسط التي تتعلق بطريقة تطبيق التفسير والمقارنة على مجالات من الاختلافات أقل أهمية. يعدُّ هذا عيباً خطراً جعل علماء اجتماع معاصرين (خاصة في الولايات المتحدة) يدركون العلاقة العميقة لفرعهم المعرفي مع التحدّي التاريخي للتفسير والاختلاف بتعبيرات إشارات مبهمة إلى فكرة فيبر في **الفهم التفسيري** (Verstehen)، واشتراكه في **نزاع الأساليب** (Methodenstreit)؛ النزاع الألماني في مطلع القرن بشأن طبيعة المعرفة التاريخية، والعلم، ومزاعم العلم الاجتماعي. على الرغم من ذلك، حتى إذا توقفت القصة عند هذا الحد، لا يعد هذا مكاناً سيئاً للبداية. في هذا السياق، وفي جداله ضد أفكار شليرماخر (Schleiermacher) عن استعادة التاريخ، زعم فيبر أن "المرء لا يحتاج إلى أن يكون قيصر ليفهم قيصر"[12].

في باقي هذا الفصل، أريد أن أناقش شيئاً من الطرق التي قد تعامل بها علماء الاجتماع مع تحدّيات فهم قيصر - أو آخرين مختلفين عن أنفسهم. سأستكشف أولاً بعضاً من الظروف التي جعلت

هذا إشكالياً في البداية وفتحت مقاربات فكرية معينة خاصة به، ثم سأنتقل إلى الروابط النظرية المختلفة التي قدّمت مشكلة التفسير لعلماء الاجتماع، وأخيراً إلى الطرق التي يجري بها التصدّي لهذه القضية - أو تفاديها - في علم الاجتماع الثقافي المعاصر. سأقترح أن الفهم الصحيح لمجموعة تلك القضايا المطروحة حاسم لا لعلم اجتماع بين ثقافات، أو مقارنٌ على أنه السعي العام للمعرفة فقط، إنما تحديداً وأساسياً لتطوّر علم الاجتماع النقدي القادر على تحقيق اختراق فيما يتعلق بالفئات المتخيّلة للفهم الاجتماعي، وعدم الاشتراك ببساطة في إنتاج لا ينتهي من تفسيرات مختلفة، إنما في حوار بين مجالات من الاختلاف، ومن ثمّ تقديم خطاب معياري. إن أخذ التفسير على محمل الجد، بالمختصر، أساسي لتطوير علم اجتماع يكون جزءاً من قدرتنا الإنسانية على تقديم سبب عملي. ستعبّر فصول لاحقة عن كلٍ من قضية التفسير "عبر الثقافات" وقضية المنافسة "الداخلية" بشأن الثقافة.

الخطاب الذي يأخذ التفسير على محمل الجد يُدعى عادة "علم التفسير"، وهذا التعبير في هذا النقاش تعبير عام عن دراسة التفسير، ومن ثمّ جهد علم الاجتماع مع التفسير، والعبارة التي تصف تقليداً تاريخياً معيناً من معالجة مشكلات يقدّمها التفسير - توسّع ذلك من جذورٍ في علوم **الكتاب المقدّس**، وأعمال شليرماخر، وديلثي (Dilthey)، وهايدغر (Heidegger)، وغادامير. في الوقت الحالي، تقدّم مجموعة من تقاليد تحليلية مختلفة سجلات جدّية للتفسير، وتأثيرات الطرق المختلفة من تأطير وتقديم تحليل اجتماعي: هانز-جورج غادامير هو الشخصية الأهم إلى حدٍّ ما، لكن إضافة إلى علم التفسير الذي يُقدّم على نحو ضيق، هناك نثر يتمتع بتأثير قوي (يتمثّل في علوم اجتماعية في عمل دونالد مكلوسكي (Donald McCloskey)

في الاقتصاد وعمل واين بوث (Wayne Booth) عموماً)، وفهماً جديداً لحجة قانونية وتغييراً مثل الذي قدّمه رونالد دوركين (Ronald Dworkin)، ونزعات جديدة في فلسفة العالم من كون إلى فيرابند (Feyerabend)، وحركة ما بعد البنيوية في النظرية الثقافية، والاهتمام المتجدد بالتقليد الأميركي للبراغماتية.

مشكلات علم التفسير مهمة للنظرية الاجتماعية؛ بسبب البعد التاريخي والاختلاف الثقافي في المقام الأول. خصوصاً نحن مستعدون للتعرّف على الصعوبات والشكوك في تفسير المعنى، وبكلمات أخرى، نحاول فهم أفعال اجتماعية يتجسّد معناها في سياقات مختلفة جداً عمّا نعرفه. فقد تنبثق الاختلافات ذات الصلة من ظروف مادية أو اختلافات في الإنتاج الرمزي للمعنى، وأعني بالظروف المادية تلك الضغوط والإمكانيات الواقعية المتنوعة التي تكوّن الفعل والمعنى في بيئات مختلفة، سواء كان ممكناً تعرّفها من قبل فاعلين أم لا، أو تمد نفوذها عبر الخطاب. نواجه عقبة، برغم ذلك، في فهم أولئك الذين لم تتضمن حياتهم وأفعالهم أبداً نصوصاً مكتوبة، أو أدباً واسع الانتشار، أو تقانات اتصالات إلكترونية، مثلاً؛ لأن تلك كلية الوجود في حياتنا وعامل تأسيسي في فهمنا للحياة الاجتماعية. يكوّن التفاوت في الكثافة السكانية أيضاً التواصل وسمات أخرى ذات مغزى من الحياة الاجتماعية، حتى حين تُصاغ في وضع خطاب أو معنى ثقافي، قد تنبثق اختلافات في السياق من البناء الثقافي الداخلي للمعنى. وتظهر مثل تلك الاختلافات في اللغة موضوعية التحديد والتقويم، وفي توجّهات للممارسة الاجتماعية، ولها علاقة بحقيقة أن فهم البشر ليس مجرد قضية تفسير أفعالهم فقط، إنما فهم الطرق التي تكوّن بها تفسيراتهم وبُناهم للمعنى أفعالهم، وهذا ما دعاه أنطوني غيدنز على نحو مشهور "التفسير المزدوج"[13].

في كلا هذين المجالين، إذاً، نواجه صعوبات في تفسير حياة اجتماعية تتكوّن منا على نحو مختلف. باختصار، مواردنا لجعل ذلك منطقياً، ومنح معنى لما يمكن أن نلاحظه منها، مستمد من ثقافتنا (فيها تقاليد فكرية) ومن تجربة سابقة. تلك هي الموارد الوحيدة التي نمتلكها، لكن عند استعمالها نواجه بالضرورة خطر الفشل في فهم معانٍ مؤثرة في سياقات أخرى، في حين نحتفظ لأنفسنا بمعانٍ لا تُجدي نفعاً هناك.

بالمنطق العام، تظهر مشكلة التفسير عبر مجالات من الاختلاف في أي حديث، وهي مفهومة ضمناً بالمشكلة الفلسفية لطريقة معرفتنا عقولاً أخرى. ولا تعد مصادفة، لهذا السبب، لأن كثيراً من المقاربات لهذه المشكلة تركّز على نموذج الحديث. ويقدّم هانز-جورج غادامير، مثلاً، علم تفسير مبني على فكرة الحوار، والعملية التبادلية للاستجواب والتعلّم من بعضنا بعضاً التي يتحرك فيها طرفان نحو إجماع على بعض السمات على الأقل لما قد ناقشوه. فنموذج الحوار هذا متجذّر في تقدير غادامير لحوارات سقراط الباكرة التي يشارك فيها كل الأطراف بفاعلية، ويتعلّم كل منهم من الآخرين (مقارنة بهيمنة سقراط على الحوارات اللاحقة). وينتاب يورغن هابرماس، بالمقابل، قلق من أن نموذج غادامير الحواري لا يميّز بدقة بين إجماع يرتكز على اقتناع وآخر يستند إلى حقيقة. ففي سجل لـ"الوضع المثالي للكلام" ومُثل تنظيمية مشابهة، حاول وضع أساس لسجل خطاب عن مزاعم شرعية في كل الحديث. تلك المزاعم - المصداقية، والإخلاص، والاستقامة - التي يتكلم عنها الناس تخضع لتطور تراكمي نحو الحقيقة والصدق، حتى إذا كان التطرّق لها على نحو مقارب فقط[14].

لكن توجد مشكلات في مقاربة التفسير والحوارية كلها عبر

نموذج الحديث فهي تضم الكثير بالتأكيد، ويمكن أن نتعلّم من تحليل غادامير وهابرماس لكن كلاهما، خاصة هابرماس، يميلان إلى التركيز تماماً على الحديث بين أشخاص فلا يتعرّفان، من ثم، الأهمية الكاملة للحوار ضمن النفس. إحدى الموارد الرئيسة التي نمتلكها للاتصال مع آخرين (غنيٌّ عن القول "آخرين مختلفين عنا"؛ لأن هذه دائماً مسألة نسبية، بغض النظر عن تطرّفها) هي أننا لسنا "الذات" عينها تماماً. شدّد فرويد وباختين بطرق مختلفة على التعقيد الداخلي للشخص وسواء كان بتعبيرات علاقات ـ الكائن أو تحليل ـ الأنا، يحدّد التحليل النفسي مدى تلاؤم شخص مع مجموعة من الهويات، ومحدّدات الهوية والأهداف المختلفة، ودوافع متوازنة، ونقد ذاتي، وإحساس بالواقع. كان معظم ما رآه باختين في الرواية الحديثة انعكاساً لقدرة الإنسان على الاستمرار في الحوار الداخلي، وتكوين الإنسان فعلاً عبر هذه الحوارية[15]. ولأننا نُشرك أنفسنا في حوار داخلي، نصبح في موقع أفضل لنفهم آخرين ونجسر اختلافات مهمة أكثر مما إذا كنا متحدّثين منفردين عن التشابه – الذاتي[16].

كانت مقاربة هابرماس أساساً عن التعقيد الداخلي عبر تعرّف أهمية الذاتية المشتركة، أي إنه رأى أن الناس ليسوا متماثلين – ذاتياً بأي معنى بسيط؛ لأن كلاً منهم يكون شخصاً عبر علاقات مع آخرين ومشاركة في عمليات لا مشخصة اجتماعية مثل اللغة. وتعتمد قدرتنا على التحدث عن أنفسنا على موارد خارج أنفسنا جزئياً، وهذه فكرة أساسية ترتبط بتعرّف مركزية الحوار الداخلي والمختلف تماماً أيضاً.

يبقى هابرماس ضمن مقاربة تفترض أن الإجماع هدفها، وإذا فكّر المرء في الحوارية الداخلية بجدية - إذا أقرَّ المرء أن أشخاصاً يتكونون من توترات ضمن أنفسهم، إضافة إلى وجهات نظرهم

ونزعاتهم - لا يمكن أن يتخيّل بالتأكيد إجماعاً مثالياً على أنه هدف اجتماعي مرغوب فيه. نحن نسعى بالتأكيد إلى تحقيق إجماع على قضايا متنوعة من الحقيقة والفعل العملي، ونمتلك منطقاً وبأي حال قيماً متوافرة وفهماً للعالم نتمنى أن نكون واثقين بأن آخرين يشاطرونا إياه. لكن كائنات ليس لديها إلا مثل هذا الفهم والقيم الواضحة والمتوافرة فقط، والذين يتمتعون معاً أو حتى على نحو أساسي بانسجام مع أنفسهم، لا يمكن تعرّفهم على أنهم بشر.

جزء من المشكلة هي أن هابرماس قد اعتمد نسخة حادّة من الافتراض الواسع الانتشار (ملاحظ في بداية الفصل) أن البشر يسكنون عادة أفقاً واحداً من الخبرة، وعالماً اجتماعياً واحداً في الوقت نفسه. قدّم هذا وجهة نظر يكون فيها التوصلَ إلى إجماع برنامجٌ لكلٍّ من العيش في ذلك العالم الاجتماعي وبناء جسور إلى عوالم اجتماعية أخرى، لكن إذا بدأنا من وجهة النظر القائلة إن البشر يمكن أن يسكنوا، وهم يفعلون ذلك فعلاً، عوالم اجتماعية متعددة ومختلفة داخلياً ـ مثلاً، إذا أخذنا على محمل الجد فكرة الوعي المزدوج - فلن نرى الإجماع على أنه توجّه كل الاتصال. من ناحية، سيخف اعتمادنا على نماذج مرسل – متلقٍ تفترض أن القضية هي الترجمة الوافية بين "أفكار" تبدأ في رأس وتنتقل إلى الآخر(17). خارج هذا، يمكن أن نتعرّف أن كلاً منا يطوّر مهارات عملية متنوعة لإدارة حياتنا في عوالم اجتماعية متعددة، وتكوين أنفسنا مقابل آفاق متعددةٍ من الخبرة. هذه المهارات العملية أساسية لمواجهة تحديات التواصل عبر مجالات من الاختلاف. ما نسعى إليه - وننجزه فعلاً في أغلب الأحيان - ليس الإجماع، إنما فهماً مشتركاً وافياً لتحقيق عدّة مهمات عملية نعمل عليها على نحو مشترك. لا نحقق فهماً ذاتياً كاملاً أو "إجماعاً" كاملاً بين أصواتٍ في حواراتنا الداخلية، ولا

نحقق ذلك أيضاً في حوارات خارجية مجتمعية أو بين أشخاص. فعلاً، لا يمكننا ولا يبدو منطقياً أبداً، أن نضع تصوراً لهذا على أنه الهدف المركزي أو المثالي لجهودنا، ولا يعني هذا أن الإجماع ليس مهماً، لكن **(1)** أنه سجل لطبيعة الفهم المشترك الملائم لمجالات معينة من الخطاب النقدي العقلاني لا لكل الحياة الاجتماعية، و**(2)** تستند حتى تلك المجالات المحدّدة (مثلاً المحاكم)، التي يكون فيها السعي النقدي المنطقي لتحقيق إجماع هي ما نبغيه على أسس لا توجد في اللغة فقط، إنما في اتفاقات أقل منطقية وأقل عملية.

يعاني نموذج المحادثة للتفسير والفهم المشترك أيضاً قيوداً أخرى، أهمها أن سجلات مثل أعمال هابرماس وغادامير تميل إلى افتراض أن المشاركة في حديث تعني تباينات معروفة ومحدّدة ولا تعدُّ إلا تشويشاً وتطفلاً. ومن الصعب ربط مثل هذه الخطابات النموذجية بتلك البيئات في الحياة الاجتماعية الواقعية حيث الحديث نفسه يُفرض بالقوة ويُحافظ عليه بقوة غير منصفة، وربما الأوضح بين كل ذلك هي العبودية والاستعمار. الأهم أن المشكلة الحديثة للتفسير عبر مجالات من الاختلافات قد تكوّنت نتيجة عمليات بناء الدولة والتوسع الرأسمالي، وفي كلٍّ من أوروبا وأرجاء العالم، لم تظهر تحدّيات العلاقات بين الثقافات، ولا تزال لا تظهر، على أنها مجرد مساعٍ فكرية أو نتائج خيارات غير مقيّدة من حرية وأندادٍ متماثلين للمشاركة في حديث. تنتج تلك التحديات جزئياً بممارسة السلطة، سواء ظهرت تلك السلطة في نموذج دولة مركزية تقمع الصفات العرقية لرعاياها، أو دولة استعمارية مدعومة بجيش، أو شركة متعددة الجنسيات، أو بهيمنة وسائل اتصال غربية. السلطة ليست ببساطة تحريفاً للحديث، إنما سببه. يانومامو (Yanomamo) في حوض الأمازون وبابوا (Papuan) في غينيا الجديدة لم يسعوا

عموماً ببساطة إلى التواصل مع أوروبيين لإجراء حوار معهم يهدف إلى تحقيق تفاهم مشترك.

الآن يمكن طبعاً لكلٍّ من هابرماس وغادامير الرد بأنهما لم يكونا يحللان أحاديث حقيقية (وعلى نحو أقل علاقات ثقافية متبادلة)، إنما يقترحان سجلات لطريقة فهمنا للحديث لنكون قادرين على المضي قدماً نحو فهم وحقيقة مشتركة. على الرغم من ذلك فالمشكلة جدّية، ففي المقام الأول تفرض ببساطة فكرة غير واقعية أن المعنى يمكن أن يُفصل عن التأثيرات المشوّهة بدلاً من أن تظهر دائماً وفقط في علاقات تكونها جزئياً السلطة (إضافة إلى محدّدات أخرى لا تُختزل بالمعنى، مثل البنية الاجتماعية). تعدُّ مقاربات مثل التي قدّمها غادامير وهابرماس أسمى لفكرة السيميائية النقية، فهي على الأقل تحدّد السعي إلى المعنى في حوار بدلاً من وجهة نظر خارجية لسيميائي. فلم يدافعا عن نوع علم المعنى النقي الذي اقترحه سيميائيون (وهاجمه مثلاً بورديو)[18]، ووجهتي نظرهما سجلين معقولين ظاهرياً للسعي إلى الفهم - ويمكن أن يمثّلا من ثمّ موقفين منافسين حيويين في فلسفة العالم، أو سجلين مؤكدين لعمليات شرعية. القصد أن العلاقات بين الثقافات لا تحدث أساساً نتيجة السعي إلى تحقيق تفاهم، ولا تكون جهود علماء الاجتماع لتفسير الثقافات الأخرى خالية أبداً من بنى أكبر تجعل ثقافات مختلفة ترتبط بعلاقة. يمكن قول الشيء نفسه عن علاقات متعددة بين أفراد - تتكوّن أساساً بالسلطة. هذا، مثلاً، جوهر نقد نانسي فريزر لنزعة هابرماس لتأسيس فكرته عن عالم حياة خالٍ من عوامل تشويه شاملة على الاتصال من أجل جعل الحياة الأسرية مثالية. تعدُّ الأسر بالكاد ممالك لسعي مشترك وغير إلزامي لتحقيق تفاهم[19]. لجوء هابرماس إلى نموذج التحليل النفسي إشكالي على نحو مشابه[20]، ولا يبدو

واضحاً كيف يمكن للفرد إنشاء نظير جماعي للأدوار التي يؤديها المُحلّل والخاضع للتحليل. يمكن أن نتعلّم من أهمية الذاتية المشتركة في تحقيق فهم ذاتي، ومن أفكار عن انسداد وتشويش محفّز على نحو منهجي، وكيف أن مزيجاً من الاستراتيجية وفعل التواصل النقي مطلوب، لكن من الصعب أن نفهم أي نوع من **المشروع** الجماعي مناظر للتحليل النفسي، خاصة نوع المشروع بين ثقافات مختلفة.

لا يقل أهمية أن فكرة الاختلاف نفسها التي عمل عليها علماء اجتماع تتكوّن بالطريقة التي كان العالم الحديث قد تطوّر بها. لا تعدُّ "ثقافات" و"مجتمعات" ببساطة وحدات في طبيعة الأشياء، وهذه ليست بنية اعتباطية لعلماء الاجتماع، أو نوعاً من الخطأ الذي لا يمكن تفاديه. كانت ثقافات ومجتمعات قد تكوّنت على أنها وحدات محدّدة متفق عليها في نظام عالمي يفترض أنه مقسّم إلى مجموعة شاملة وأخرى حصرية على نحو مشترك من مثل تلك الوحدات. كان محدّثون، تأثروا ببناء الدولة والتوسع العالمي الذي أحدثته الرأسمالية، قد بدؤوا يرون العالم عبر عدسات الخطاب القومي - أي بتعبيرات أنواع الهويات والانقسامات الجماعية التي حدّدتها براغماتياً فكرة الأمة. "الأمة" بنية خاصة تُعرف بعلاقات السلطة، ولا تكوّن التفسيرات المحدّدة لأولئك الذين يستخدمون المفهوم فقط، إنما فكرة الاختلاف نفسها بين ثقافات متمايزة تكون ضمنية في كل نقاشاتنا عن العلاقات بين الثقافات.

على نحو مشابه، تتكوّن وجهة نظر عالم الاجتماع عن الملاحظة على أنها رأي شامل لممثّل عن ثقافة عالمية. كانت مأسسة هذه الفكرة عن الثقافة العالمية إحدى إنجازات التنوير، وفي الوقت نفسه، اعتمد التنوير نفسه على البنية التحتية لشبكات عبر مجالات من الاختلاف الثقافي لتقديم الأساس التنظيمي الاجتماعي لخطابه.

ومن موقع "ثقافة عالمية" فقط يمكن عرض تلك السجلات المجرّدة كما يبدو عن ثقافات معينة أو المشكلة العامة للاختلاف الثقافي. تكوّن ثقافة عالمية الأساس لمرادف علمي اجتماعي محدّد لـ" وجهة نظر من العدم" الديكارتية التي منحت شكلاً للفكرة الحديثة للعلم ونظرية المعرفة، لكن طبعاً هذه وجهة نظر من مكان ما، حتى إذا لم تكن محدّدة مكانياً بدقة، وهي وجهة نظر تقدم الحقائق القاسية كما يفترض لملاحظات العلم الاجتماعي - مثلاً، بتكوين أمم على أنها وحدات ملائمة للبحث المقارن.

كان لهذا البناء لـ"ثقافات" ، و"مجتمعات" ، و"أمم" على أنها وحدات أساسية لهوية جماعية حديثة وبحث علم اجتماع مقارن مضامين رائعة. في المقام **الأول**، يدل أن كل فرد متميز ويعيش على أنه كينونة بنفسه، لا جزء فقط من نظام عالمي، أو تنظيم اجتماعي آخر أوسع، أو خطاب يحدّده على أنه وحدة أو جزء مكوّن له. اقتضى هذا التحديد، على نطاق واسع، التحديد الصارم للدول الحديثة، وأيديولوجية القومية التي روّجت لفكرة أن كل دولة تمتلك أو يجب أن تمتلك ثقافتها الفردية الخاصة بها (والعكس بالعكس). نستقرئ من أمثلة بدائية، فيزعم أن الثقافة الفرنسية شيء متمايز بوضوح عن الألمانية (والألزاسية أيضاً)، والثقافة النرويجية شيء مختلف بوضوح عن الدانمركية (بغض النظر عن ارتباطهما تاريخياً، والتعرّف المشترك للغتين، أو كيف تبدو متشابهتين بالمقارنة في بورنيو). تغفل هذه الطريقة في بناء ثقافات على أنها موضوع دراستنا على كل حال روابط مشتركة تدل مثلاً على أن أسرة اللغات الإسكندنافية أو مجموعة شمالي أوروبا من المجتمعات ليست أكثر من تعبير كلي، في حين إن الثقافات النرويجية، والدانمركية، والسويدية، والفنلندية، والأيسلندية مجرد وحدات أساسية فقط.

لنأخذ مثالاً أكثر أهمية عملياً، سنجد أن ذلك يصعّب علينا استكشاف العلاقة بين كلمة أوروبا والأمم المفترضة المتنوعة التي تزعم امتلاكها هويات أوروبية. تعدُّ هذه الفكرة من التمايز عاملاً رئيساً أيضاً في تكوين المشكلة الحديثة للعرقية، أو الأقليات، أو الثقافات الفرعية. بالمختصر، تلك تعبيرات نستخدمها حين نريد إنكار أن مجموعة من الأفراد يكوّنون استقلالية كاملة و/ أو ثقافة حديثة؛ لأن هذا سيدل ضمناً على أنهم يكونون أمة ما وسيدل أن لديهم زعماً شرعياً بإقامة دولة. لا نقفز لنصنّف شعب سامي (اللابي) على أنهم الذين كوّنوا الثقافات الشمالية، كما أظن؛ لأن سامي لم يلعبوا دوراً كبيراً في تاريخ الخلافات بشأن التكوين الملائم للدول - الأمم في الإقليم[21].

ثانياً، لم يدحض شعب سامي فكرتنا عن النرويج المنفصلة فقط، إنما دحضوا فكرة أن النرويج تمتلك ثقافة متكاملة موحدة تماماً، لكن الإشارة إلى "ثقافات" و"أمم" على أنها متكاملة تحمل معنى أقل أهمية لاستخدامنا النموذجي لها. نشير إلى كلٍّ منها كأنه تكون من شيء واحد يمكن تحديده على نحو حاسم، بدلاً من مجموعة توترات، وتناقضات، وصراعات، ونفترض لهذا السبب أنه بأخذ عينة ملائمة، يمكن أن نقارن ثقافة يابانية بثقافة نرويجية، ونعدُّ ذلك شيئاً محدداً في مثل تلك الدراسات، وأن "الثقافة" يمكن أن تكون موضوعاً لعلاقة وحدوية بدلاً من تعبير يجب تفكيكه. نفترض أنه شيء "هناك" ينبغي أن يُكشف لنا من ردود أفعال مجموعة من الأفراد، وأن القضية الأساس أمامنا هي المشكلة المنهجية لتكوين مجموعة "تمثيلية" من الأفراد على نحو دقيق. يعكس هذا، جزئياً، فهماً مميزاً للأمة على أنها تضم مجموعة من الأفراد لا قوى أو مجتمعات خاضعة، وأن الهوية القومية تُفهم على أنها مغروسة مباشرة في هوية الفرد، والعلاقة بين التعبيرين مباشرة[22]. في الوقت

نفسه، عندما نفكر في ثقافات على أنها متكاملة، نحاول جعلها تمدّية وموضع اهتمام بعيداً عن الطرق التي تصبح فيها معقدة داخلياً ويُعاد تكوينها باستمرار في النزاع.

ثالثاً، عند الحديث عن "ثقافات" و"أمم" على أنها وحدات، نحاول القول إنها متكافئة، وهذه أحياناً قضية عملية سياسية - كأن تتمتع سان مارينو، البالغ عدد مواطنيها 24000 شخص، بالوضع الرسمي نفسه لألمانيا، أو الولايات المتحدة، أو البرازيل في منظمات مثل الأمم المتحدة. هذا أيضاً حكم سابق يكوّن فهمنا لطرق حياة مختلفة عن حياتنا. نحاول أن نفهم تمايزهم المفترض، وثقافاتهم المتكاملة مقارنة بثقافتنا، مفترضين أنهم يجب أن يكونوا متكافئين وظيفياً. لقي هذا النوع من الافتراض - إضافة إلى تلك المتعلقة بالتمايز والتكامل - اعتراضاً من قسم كبير من علم الإنسان. اعترض جاك غودي (Jack Goody)، على نحو شهير مثلاً، على محاولات تحديد مجموعة ثقافات منفصلة، ومتكافئة، وموحدة داخلياً في شمالي غانا، وأبرز الطرق التي تتنوّع بها أنماط لغوية، ومراقبة دينية، وأساطير ونَسَب ضمن مجموعة مترابطة في أماكن معينة. كان مراقبون بريطانيون سابقون قد طوّروا تصنيفاً لـ"لو" و"داغا" على أنهما ثقافتان منفصلتان ومتمايزتان. كان هذا سوء فهم، كما جادل غودي؛ لأن لو وداغا تعدّان ساريتين للتواصل. لم يكن أولئك الموجودون في الوسط هامشيين لكلٍّ من الثقافتين المختلفتين، أو نموذج لبعض التشويش بينهما، إنما مشاركين كاملين بطريقة حياة تحدّدها بدرجات شتّى نماذج مختلفة من الممارسة - ليسوا مختلفين عن أبناء من أمهات مهاجرات نرويجيات وآباء كاثوليك أيرلنديين الذين يعدّون في الولايات المتحدة أميركيين مثل أي شخص آخر[23].

ليس القصد هنا أن علينا التخلّي عن فكرتي الثقافة أو الأمة،

مفترضين أن مثل هذا الشيء سيكون مستحيلاً، لكننا نحتاج إلى تعرّف الطرق التي يمكن لمثل تلك الوحدات أن (1) تنجز ملحوظاتنا التجريبية عن العالم، و(2) تكوّن أبعاداً مركزية للفكرة الحديثة عن الاختلاف التي تبلغنا بمشكلاتنا المتعلقة بالفهم بين الثقافات، و(3) تكوّن المقدمة لفهمنا الشامل المفترض لعالم يتميز بمثل تلك الاختلافات على أساس موقعنا في ثقافة عالمية. هذا السبب الأخير، سواء للأفضل أو الأسوأ، لا يجعلنا نغفل عن اعتبارات عملية، وتسمح لنا بوجهة نظر عالمية لمفكرين متحرّرين من أي قيد. تضعنا هذه في عملية (مجموعة عمليات) اجتماعية - تاريخية تعرّضنا بفضل التوسّع في العالم لمشكلات معينة، وتفتح دروباً محددة لحلّها[24].

III

واضح أن كلاً من الاختلافات والعلاقات المتداخلة بين أفراد - وشعوب - كانت موجودة قبل وقت طويل مما ندعوه العصر الحديث. فقد علّق الإغريق القدماء على الاختلافات بين دول مدنهم وبين الإغريق عامة وشعوب مختلفة أخرى تواصلوا معهم. إذ شاركت كل إمبراطوريات العالم العظيمة تجارة خارجية، وبعثات تابعة لها، وتجنيداً عسكرياً، وأقامت اتصالات بين شعوب مختلفة، وأنشأت كثير منها مدناً عالمية لها علاقات بين ثقافات فيها قضية تواصل يومي. فما الذي جعل مشكلة الاختلاف ومشكلات تفسير تالية حديثة على نحو مميز؟ قدّم الفيلسوف فيلهلم ديلثي جواباً مهماً حين وصف ولادة علم التفسير الحديث على أنه "تحرير للتفسير من المبدأ"[25]. فقد أشار ديلثي إلى الإصلاح البروتستانتي بهجومه على سلطة الهرمية الكنسية لوضع تفسير ملائم **للكتاب المقدّس**. كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد حاولت فرض تماثل لاهوتي، في حين كان البروتستانت منشقين أصلاً. ولم يكن مارتن لوثر (Martin Luther)

أول مهرطق، طبعاً، حققت الكنيسة الكاثوليكية قدرتها لفرض معتقد معين في أواخر حقبة آباء الكنيسة - كافحت مجموعة من طوائف مهرطقة - لكنها لم تكملها أبداً. لكن لوثر والإصلاح البروتستانتي عامة ساعدا في تقديم معتقد على أنه فرض بالقوة وتشجيع - بعكس نوايا كثيرين - افتراض أساسي للهرطقة.

ناقش بيار بورديو بنجاح حركة دوكساي - آراء أو معتقدات - وبين بأنها ببساطة ظروف الخلفية التي يُعتدُّ بها للحياة - ما دعاه **دوكسا** (الرأي العام) - عبر معتقد يتعرّف وينتقد ضمناً الغيرية والهرطقة بتعرّفها حتمية وجود وجهات نظر متعددة. ظهر الإصلاح البروتستانتي على نحو بارز في هذه القصة، ولا علاقة لهذا؛ لأن البروتستانت يتصفون بالضرورة بالتسامح، فقد كان كثير منهم سريعين في اكتشاف مهرطقين أو سحرة مثل إخوانهم الكاثوليك. كان ما فعله البروتستانت هو **(1)** إيجاد ظروف لا تبدو فيها العقيدة الكاثوليكية أمراً مُسلّماً به وتُعدُّ على الأرجح مفروضة بالقوة، و**(2)** تقديم سلسلة من العقائد المنافسة التي تجعل تابعيها (ومراقبين آخرين) يميلون إلى قبول الطبيعة الهرطقية للعالم (حتى برغم أفضل نوايا قادتهم)، و**(3)** جعل الإيمان الديني قضية اختيار فاعل، وتقديم نزاعات بشأن مجموعة من النقاط من الشكل الملائم للعشاء الرباني إلى حالة الثالوث الأقدس وشرعية الزواج الكهنوتي. في هذا السياق، اكتسبت تفسيرات نصوص **الكتاب المقدّس** أهمية جديدة - وإثارة وخطراً جديدين. في الوقت نفسه، عندما يبدأ الناس بالبحث في هذه الطريق عن أهمية تعاليم **الكتاب المقدّس**، يلحظون مسافات معينة بين الظروف التاريخية المصوّرة في **الكتاب المقدّس** وحياتهم. واجه النصارى، أول مرة، على نطاق واسع تحدياً كان قد بقي وقتاً طويلاً مفروضاً على اليهود، الذي ساعد في إحياء الاهتمام بالتلمود -

تعديل مجموعة محدّدة تاريخياً على نحو واضح من نصوص مقدّسة لتكون أدلّة لحياة تُعاش في ظل ظروف مختلفة تاريخياً.

كانت قضايا مماثلة قد اتسمت علاقات مع نصوص كلاسيكية أو مقدّسة في تقاليد أخرى - من معرفة فيدا في الهند إلى نصوص كونفوشيوس في الصين، مثلاً. فعندما تظهر مسافة بين النصوص والحياة في الوقت الراهن، وعندما لا تصبح ملائمة فوراً لـ **دوكسا** غير الإشكالية نفسها في الخلفية، يصبح التفسير إشكالياً. ويمكن إجراء محاولات لفرض معتقد ما، لكن التغيير الاجتماعي يحمل معه دائماً احتمال ظهور تحدّيات هرطقة[26].

انزلق البروتستانت طبعاً إلى عقيدة ومعتقد خاصين بهما، لكنهم أنشؤوا مبدأ عاماً من علم التفسير - فكرة أن نصوصاً مقدّسة يمكن فهمها، على الأقل جزئياً، بتعبيراتهم الخاصة وبأنفسهم برغم أنها جاءت إلينا عبر ثغرة أساسية من التغيير التاريخي، وهذه الفكرة هي التي فرضت مشكلات على التفسير. أشار ذلك إلى الحاجة إلى الحصول على النصوص المقدّسة، طبعاً، ومن ثم ضرورة الضغط من أجل طباعتها، لقراءتها على نطاق واسع، ورفض القيود الكهنوتية على قراءة الكتاب المقدّس، لكنه أشار أيضاً إلى الحاجة إلى بعض قواعد التفسير للمساعدة في القراءة. مثلاً، يمكن توجيه جهود لفهم الكتاب المقدّس بمبدأ محاولة تحقيق تناغم بين أجزائه الكثيرة المتنوعة وبياناته المتناقضة ظاهرياً[27].

لم يكن الإصلاح إلا لحظة أو مرحلة واحدة في سلسلة طويلة من التحوّلات التي ساعدت على بدء الحقبة الحديثة على أنها تتكوّن أساساً من معتقد وهرطقة، وتشابه واختلاف تتفاعل مع بعضها بعضاً. كان غادامير قد كتب:

عندما كانت هناك حاجة إلى التغلب على انعزالية النبيل وانعزالية المبهم لا في مجالات متخصصة فقط مثل وثائق دينية، أو نصوص قانونية، أو أعمال أدبية بلغاتها الأجنبية، وعندما تحرك التقليد التاريخي كلّه وصولاً إلى اللحظة الراهنة إلى موقع انعزالي مشابه، دخلت مشكلة علم التفسير فعلياً في تعرّف فلسفي للمشكلات. جرى هذا بفضل خرق كبير في التقليد أحدثته الثورة الفرنسية، ونتيجة ذلك تمزقت الحضارة الأوروبية إلى ثقافات قومية[28].

ربما من الأفضل أن نفكر في الثورة الفرنسية على أنها رمز لمجموعة من الأحداث الحاسمة، ولكن فيها على الأقل إطلاق للإصلاح البروتستانتي، بدلاً من سبب وحيدٍ وكافٍ لهذا التحوّل المهم. على الرغم من ذلك، فإن وجهة نظر غادامير قوية، فمشكلة الغيرية المتطرفة أنها مشكلة عالمية التفسير عبر مجالات من الاختلاف؛ لأن الحداثة بدت (1) على أنها انقطاع مع التقاليد، وتحوّل التقاليد إلى تاريخ، و(2) على أنها انفصال عن الصفة المشتركة الاجتماعية والحضارية التي يمكن ضمنها (على الأقل أوروبياً) تمييز طرق حياة على نحو غير دقيق، والاستعاضة عن أمم محدّدة (وثقافات مشذّبة) بنصرانية غربية. طبعاً، الحداثة ليست أول مناسبة لحدوث انقطاع في التقليد. كان الإسلام الوحدوي مجزءاً إلى أقسام متمايزة شرعاً وتاريخياً منذ وقت باكر في تاريخه - كان دخول القومية والدول المدنية إلى **أمة الإسلام** قد فاقم المشكلة، ما مثّل مناسبة لمشروع إعادة التوحيد الذي ساعد في تكوين التطرف الإسلامي المعاصر. في مجال حيوي آخر، كوّنت "التقاليد الكبيرة" الأدبية المألوفة للتحول الديني والثقافي فواصل رئيسة مع "التقاليد الصغيرة" لكل انتقال للمعلومات، وإعادة إنتاج العالم الاجتماعي

بكل هوياته وعلاقاته المباشرة[29]. حطّمت وحدة النصرانية قبضة تقاليد وثقافات، دينية ومدنية محلية متعددة. فعلاً، في عرف التفسير والتفكير الغربي الحديث عامة، يمكن تعريف "التقليد" بسهولة كبيرة مع المعتقد الكاثوليكي وسمات أخرى من أوروبا القرون الوسطى، لا على أنه صفة مميزة لتنظيم اجتماعي تقليدي أكثر تطرفاً لطرق عديدة من الحياة في أرجاء العالم. مثل "تقاليد كبيرة" أدبية أخرى، كانت النصرانية دائماً موضوعاً لمشكلات تفسير وتدخلات وعي - ذاتي في تفاهمات معروفة ليست نموذجاً لتقاليد تنتقل محلياً، وجهاً لوجه، من دون توسّط خبراء نصوص - سواء في مجتمعات أفريقية لا زعيم لها، أو قرية هندية قبل الحكم المغولي، أو أي مكان آخر (وفيه "تقاليد كبيرة").

بالطريقة نفسها تقريباً التي فكّر بها ديلثي أن الإصلاح البروتستانتي حرّر تفسير الكتاب المقدّس من المعتقد، يمكن عدّ أن تطوّر العلوم الاجتماعية - خاصة علم الاجتماع وعلم الإنسان - قد حرّر المقارنة بين ثقافات من سجلات أوروبية قائمة عن العالم الوثني. لا يعني هذا أن علماء الاجتماع أو الإنسان لم يكونوا متأثرين بأحكام سابقة، كما هي حال البروتستانت، وقد أعاد كثير منهم إنتاج مواقف مُستَعمِرين نحو مُستَعمَرين، مثلاً. عموماً، كما كنت قد أشرت وجادل غادامير طويلاً، ليس هناك شيء مماثل مثل فهم خالٍ من أحكام سابقة: تؤثر فينا أصولنا، وتفكيرنا يتمركز دائماً في موقع معين، ولا يمكننا التفكير من دون عدّ بعض الأشياء بديهية. ما نعدّه أمراً مُسلّماً به محدّد بخلفياتنا الثقافية، وتدريبنا الأكاديمي على نحو أكثر تحديداً. على الرغم من ذلك، سواء تحيّزوا أم لا، يحاول علماء الاجتماع والإنسان جعل طرق أخرى للحياة، ونماذج أخرى للتنظيم الاجتماعي، أو الثقافة تبدو منطقية، بالطريقة التي تعمل بها

داخلياً. عكس التحليل الوظيفي هذا، وكذلك فعل تبني فيبر، وإن يكن بطريقة مختلفة، لفكرة الفهم (Verstehen). ما كان ذلك يعنيه هو أنه بطريقة مركزية، خاصة لأنه مقارن بالضرورة، أخذ علم الاجتماع على عاتقه مهمة تفسير طرق متباينة للحياة. كان هذا مختلفاً أساساً عن الفهم العملي لطرق أخرى من الحياة التي تتميز، مثلاً، بالعيش في المدينة الإمبراطورية نفسها. في إسطنبول، مثلاً، قد يكون اليهود على تواصل يومي مع المسلمين والنصارى، لكن ليس لديهم سبب لتطوير علم اجتماع عن العالم الوثني. لن يكون ضرورياً في هذا المثال الاختيار بين جعل الاختلاف بين اليهود وآخرين على أنهم "أمم" مطلقاً، أو تصغير اختلافاتهم إلى مجرد تنوع عرقي بين مواطنين من أمة واحدة. بين أسباب أخرى، بالرغم من حاجتهم إلى التفاعل مع بعضهم البعض، لن يُطلب منهم تداول الحكم أو إضفاء شرعية على حكومة[30].

عند مواجهة ثقافات أخرى، قد لا يستطيع علماء اجتماع الوصول إلى تلك الطرق المتباينة من الحياة عبر "حقائق ثابتة" لا تحتاج إلى بعض التفسير. ربما كان هذا صحيحاً على نحو مماثل للتحليل الداخلي في علم الاجتماع، لكن يتم تجاهله بسهولة أكبر[31]. على أقل تقدير عند النظر إلى الخارج، كان ضرورياً الترجمة من لغة إلى أخرى لجعل الدراسة ممكنة. عموماً، اعتمدت الترجمة على مستوى معين من التفسير العام، وعادة، عمل هذا المستوى العام على الأقل جزئياً بتعبيراته وتفاهماته الخاصة، وكان تعبير معاصر حالياً "خطاباً مستفيضاً". كيف يمكن للمرء فهم علاقات قرابة مثلاً، من دون تحديد مجموعة من التعبيرات الأهلية في علاقة مرتبطة ببعضها من أجل بناء مقارنات بين مجموعة من العلاقات التي تجري دراستها وتلك التي توصف في لغة المحلل؟

الترجمة ملائمة لتحليل مقارن يتطلب تفسيراً لتنظيم النشاط كله، لا مجرد مقارنة مفردات. فعلاً، كما سيستكشف الفصل الآتي بتفاصيل أوفى، استعارة الترجمة نفسها قد تكون ذات قيمة محدودة في شرح طريقة تحقيق فهم بين ثقافات، وحتى ضمن كينونة ثقافة واحدة. يواجه تفسير نشاط عملي مشكلات متأصلة مهمة؛ لأن معظم النشاط العملي ليس مسؤولاً مباشرة عن المعالجة الاستطرادية. من الصعب أن نصوغ بكلمات التفاهمات المتجسّدة والمهارات العملية التي يمكن أن تجعل مجموعة من النشاطات اليومية ممكنة، ويعدُّ التفكير أن كل الأفعال الإنسانية تخضع لقواعد، ومن ثم تفسير مجرّد من سياق محتمل، إحدى المغالطات التي انتقدها بيار بورديو على أنها صفة "الموضوعانية" (Objectivism). "تقود المنطقانية (Logicism) المتأصلة في وجهة نظر الموضوعاني أولئك الذين يتبنونها إلى نسيان أن البنية العلمية لا يمكن أن تفهم مبادئ المنطق العملي من دون تغيير طبيعة تلك المبادئ: عندما تصبح محدّدة لدراسة موضوعية، يصبح التعاقب العملي تعاقباً تمثيلياً"[32]. يقدّم جزء كبير من دور النظرية في علم الاجتماع إرشادات من أجل جهود التفسير تلك، ويعد هذا أحد الأسباب التي تجعل من الصعب إخضاع معظم النظرية "التقليدية" الأكثر تأثيراً لمقترحات قابلة للاختبار، وهي غنية بوصف تجريبي وتقدّم أُطر عمل للتفسير.

لا يمكن إثبات نظريات أو تفسيرات محددة أو التوثق من صحتها بالإشارة فقط إلى مجموعة من المبادئ المنهجية، ويجب بناؤها وتقويمها ضمن مجال من المعرفة التجريبية وعبر عملية حكم وسبب عملي، ويُحكم عليها إن كانت مقنعة، أو تبدو منطقية، أو تبدو ملائمة لمشروعات عملية متنوعة. يتضمن معيار ذلك انتظاماً، واقتصاداً شديداً، ونطاقاً، ورأياً بديهياً، وأشياء مماثلة، لكن هذه

ليست عوامل حاسمة أبداً، ولا تحدد أي نظرية صحيحة حين تتنازع نظريتان، أو أي من التفسيرين المتنازعين إذ يجب أن نصدّق. تظهر المشكلات نفسها في إقرار المعيار المفضّل حين تتنازع بين بعضها، والأهم أننا نقوّم تفسيرات تجريبية معقدة بعلاقتها مع مجموعة من تفسيرات أخرى مماثلة كنا قد قبلناها وما نعرفه عن العالم. أحد أفضل الأمثلة على هذا، أن سمة التدريب الأكاديمي هي الطريقة التي يتقن بها علماء الإنسان (أو على الأقل كانوا يتقنون) مجموعة من الإثنوغرافيا (Ethnography) [دراسة أصول أعراق وثقافات] من كل أنحاء العالم، وقد كوّنت تلك السياق لتقويمها دراسات جديدة.

على الرغم من أن ما جادلت بشأنه هو مركزية مهمة التفسير للتاريخ ودور علم الاجتماع، إلا أننا لا نحاول تدريسها أو تقديمها مباشرة على أنها مشكلة في علم الاجتماع. كان هذا الفرع من المعرفة قد تميّز منذ وقت طويل بجهود حاولت قمعه أو تصغيره إلى مرحلة ثانوية وغير إشكالية ظاهرياً من البحث، وقد ترافقت تلك الجهود على نطاق واسع بمحاولات لجعل علم الاجتماع أكثر "علمية". فعلاً، كان مقدار كبير من علاقة علم التفسير بعلم الاجتماع في سنوات أخيرة قد ركّز على فلسفة سؤال علمي عن مدى تشابه العلوم الطبيعية مع علم الاجتماع أو أنها يجب أن تكون كذلك. لسوء الحظ، وبغض النظر عن ميزات النقاشات، إلا أنها صبغت دائماً علم التفسير (ومجالات مشابهة من النقاش) بدور سلبي، أي إن نقاشات بشأن مركزية التفسير لعلم الاجتماع قد ظهرت إلى حدٍ كبير على أنها مقالات نقدية لعلموية وتجريبية سائدة. كان القصد قد أُوضح مراراً وتكراراً أن علم الاجتماع الوضعي فشل في التعامل مع الصفة المفسّرة سابقاً وذات المغزى أساساً للحياة الإنسانية، ويفتقر، بمحاولة تحويل البشر إلى مجرد أشياء، إلى شيء

أساسي لطبيعتها. لن أكرّر مثل تلك النقاشات الآن، والمشكلة ليست جعل هذه النقطة السلبية أفضل، أو أكثر تواتراً، إنما التركيز على القيام بالعمل التفسيري لعلم الاجتماع على نحو أفضل.

IV

بدلاً من الاعتراض ببساطة على أفكاري بشأن ما ينبغي أن يكون عليه علم اجتماع جيد، أرغب في أن أتحول لحظة إلى علم اجتماع الثقافة كما هو عليه. كان مقدار كبير من علم الاجتماع قد أُنجز وكأن الثقافة حقل منفصل من الدراسة ويمكن تركه على نحو غير إشكالي لعلماء إنسان، ونقّاد أدبيين، وآخرين. أخيراً، على كل حال، كانت الثقافة قد عادت إلى علم الاجتماع أحياناً بقوة. عندما لم يكن لدى علم الاجتماع الكثير ليقوله عن الثقافة إضافة إلى ذلك، كان قد أُقصي أو خُففت قيمته في خطابات تتعلق بمجالات مختلفة مؤثرة (ما أثّر سلباً في علم الاجتماع وتلك الخطابات الأخرى)، إلى درجة كبيرة على نحو مدهش، كما يقال الحقل الفرعي الاجتماعي من التحليل الثقافي ليس مكاناً جيداً على نحو خاص للبحث عن علاقة تفسيرية جدّية. إذ يمكن للمرء القول إن الكأس نصف ممتلئة، وأنه بعد سنوات من قمع الثقافة يدرسها علماء اجتماع بأعداد متزايدة، لكن أولئك الذين يرون الكأس نصف فارغة يجب أن يردّوا بسرعة أن كثيراً من علماء اجتماع الثقافة يفعلون ذلك بطرق تتفادى أسئلة تفسيرية (واجتماعية - تاريخية أو نظرية) جدّية من أجل زيادة شرعيتهم المُحدثة.

هناك عدّة مجالات يقع فيها الاهتمام بالثقافة على عاتق علماء اجتماع. **أولاً**، ومع قلّة من مضامين التحوّل، برز جدال أن الثقافة بوصفها مجموعة من منتجات اجتماعية موضوعية - كتب، أفلام،

لوحات - تستحق اهتماماً اجتماعياً أكبر مما تحظى به. تُفهم الثقافة، بهذا المعنى، على أنها نطاق خاص من أشياء، وأعمال اجتماعية، ومؤسسات، وتهدف الدراسات إلى فهم من ينتج تلك الأشياء وكيف، ومن يمكنه الحصول عليها ولماذا، وأي عمليات تحدد مصير منتجين ومنتجات مختلفة، وكيف تتكوّن تنظيمات رسمية، وانتقاء أو نشر منتجات ثقافية... إلخ. على الرغم من أن بعضاً من تلك الدراسات أكثر إبداعاً، فإنه ممكن جداً أن تسهم في هذا الأدب بتطبيق تقنيات بحث اجتماعية تقليدية، ووضع مفاهيم ونظريات لهذا المجال المحدد. قد يسأل أحدهم عن المكانة الاجتماعية - الاقتصادية لأولئك الذين يذهبون إلى متاحف، أو المركز البنيوي لأولئك الذين يتخذون قرارات عن برامج فنية، أو الطرق التي يصهر بها منتجون فنيون مجتمعاً أو ثقافة فرعية. يتحد خيطا تفكير شائعان في هذه المقاربة: (1) تُعامل الثقافة على أنها مؤشرات موضوعية تقريباً، و(2) يُصنّف الاهتمام بالثقافة ضمن علم الاجتماع على أنه دراسة مجال محدد من الحياة الاجتماعية، مشابه للقانون أو الطب. تبقى هاتان الصفتان مميزتين ونافذتين حتى حين تُوسّع هذه المقاربة خارج نطاق دراسة الفنون الذي نشأت فيه وتضم دراسات عن الثقافة الشعبية.

يتميز زعمٌ **ثانٍ** عن أهمية الثقافة بمعنى اجتماعي أكثر مركزية، ويثير هذا الجدال القائل إن البحث الاجتماعي عموماً يتطلب إيلاء اهتمام بالثقافة على أنها نوع من مدخل علم المنهج. ففي دراسات استقصائية تركيبية، يجب أن يهتم علماء الاجتماع بتفادي الانحراف الثقافي أو السيطرة عليه. وفي فئات متطورة من التحليل، يجب أن يكون علماء الاجتماع واضحين لأنهم يعملون غالباً ضمن فئات محدّدة ثقافياً كانوا قد استنتجوها؛ وكأنها كانت واضحة في معناها

وعدم إشكاليتها، لذا يجب على علماء الاجتماع الذين يستخدمون تعبير عِرق الانتباه بشأن "الأمتعة الثقافية" التي تأتي مع استخدام هذه الكلمة، ومدى تمثيلها لفهم محدد تاريخياً ومجحف ربما لظاهرة اجتماعية معينة، وعدد المعاني المختلفة التي تجمعها معاً (بالرغم من أن التحليل قد يفككها على نحو مثمر ويجعلها أبعاداً أو متغيرات منفصلة مختلفة)، ومدى قابلية معناها للنقاش. ويمكن تقديم هذه السلسلة من النقاشات على نطاق أضيق على أنها نقد لتعبيرات محدّدة وجزء من مشروع إيجاد عبارات أفضل أقل إشكالية، أو على نطاق أوسع على أنها نقاش عن صفة مفاهيم علم الاجتماع المتعددة المعاني والمتقلّبة بالضرورة والحاجة إلى تحليلها على أنها أجزاء من سياقات ثقافية أوسع[33].

قاد تعرّف هذا إلى ظهور موجة جديدة من البحث بين الثقافات، الذي لا يزال يعدُّ على نحو كبير جزءاً من جهد لإظهار عمليات أو قواعد عالمية، وقد افترض باحثون أن التنوع بين الثقافات، وبرغم كونه مثيراً للاهتمام على المستوى السطحي، لم يكن إشكالياً إنما كان بنوع من الخليط **(1)** قضية تباين متبقٍ، و**(2)** قضية عوامل دخيلة ينبغي السيطرة عليها، و**(3)** "صندوق أسود" معد من أجل بنيوية ملائمة أو متغيرات أخرى لم تكتشف بعد. أصبحت الثقافة موضوع دراسة أكثر جدّية نوعاً ما ضمن هذا التقليد، ربما على نحو ساخر، على أنها النتيجة لمشكلات منهجية لا اهتمام جوهري. وجد باحثون أن ترجمة أدوات الدراسات الاستقصائية كان أكثر من صعب تقنياً، وليس ببساطة قضية العثور على كلمات ملائمة؛ لأن أشخاصاً في ثقافات مختلفة يفكرون على نحو مختلف بوضوح بشأن قضايا شتّى، ويستخدمون وسائل مختلفة للتقويم، ويصنّفون خبراتهم بطرق مختلفة.

الاهتمام بهذه المجموعة من القضايا مفيد لكل أنواع العمل الاجتماعي، طبعاً، لكن الضوء سُلّط عليه بفضل تعرّف علماء الاجتماع المتزايد للتنوّع الثقافي. يكوّن هذا منهاجاً **ثالثاً** عن الاهتمام الاجتماعي المتزايد بالثقافة، ويمكن أن يدعوه المرء "الثقافة على أنها مقاربة متغيّرة". كان عدد من علماء الاجتماع قد حاولوا توسيع تفعيلات (تعريفات عملية) لإشكالياتهم الاجتماعية الاصطلاحية بالسؤال عمّا إذا كان الاختلاف الثقافي متغيراً متداخلاً مهماً يغير العلاقة بين لأقل وهم مواقع الآباء الطبقية ومكتسبات الأبناء التعليمية، أو بين تعقيد بيئي ونطاق سيطرة في تنظيمات معينة[34]. تضم كثير من تلك الدراسات مقارنات عبر قومية، برغم أنها مشابهة منطقياً لأخرى تقارن ثقافات فرعية أو مجموعات عرقية. لا تبدأ مثل تلك الدراسات عادة بفكرة أنه قد يتبين أن اختلافات ثقافية إشكالية جداً داخلياً. الثقافة صفة لمجموعات أو فئات اجتماعية تصبح وحدات في التحليل، إلى حد تصبح فيه تلك الثقافة مهمة في تفسيرات على أنها نوع من فئة باقية تدل على نحو افتراضي على التغيّر الذي لا يستطيع آخرون شرحه، ومتغيرات محدّدة بوضوح أكبر ويمكن فهمها على نحو أفضل.

في محاولتهم التعامل مع تلك المشكلات المنهجية، كان بعض باحثي "الثقافة على أنها متغيّر" هؤلاء قد بدؤوا يتعرّفون الطرق الأساسية والتحوّلية المحتملة التي جذبت بها الثقافة اهتمام علماء الاجتماع. يبدأ هذا المجال **الرابع** بتعرّف أن الحياة الاجتماعية ثقافية على نحو متأصل، أي تشكّلت وحتى تكوّنت جزئياً نتيجة اختلافات في الطرق التي أنتج فيها أشخاص أو تعرّفوا معنى في حياة اجتماعية ومنتجاتها. ملائم القول إن اهتمامات منهجية يجب أن تدفع جهداً اجتماعياً واحداً للارتباط بالثقافة؛ لأنها أساسية لعلم الاجتماع وقضية

معنى أساساً، ويُعزى السبب في هذا إلى أن اهتمامات منهجية وضعية ترتبط بطريقة "موضوعية" في دراسة الحياة الاجتماعية كانت مسؤولة عن كثير من قمع و/ أو تهميش طرق تفسيرية في علم الاجتماع بعد الحرب. كان علم اجتماع تفسيري، موجّه ثقافياً، موجوداً طبعاً منذ بداية هذا الفرع المعرفي، ويظهر في كل نوع من النظرية الاجتماعية من ماركس إلى دوركهايم إلى فيبر إلى ميد (Mead)، وقد حافظ على تقليد متواصل في تآثرية (Interactionism) رمزية، وفي علم اجتماع معرفة وعلم اجتماع ثقافي من علماء مثل مانهايم وإلياس، وفي أعمال مختلفة من علم الاجتماع الماركسي، خاصة في تقليد فرانكفورت وتيارات غرامشي (Gramsci) جديدة في الستينات وبعدها. على الرغم من أن الثقافة لم تختفِ تماماً أبداً من اهتمام علم الاجتماع، إلا أنها دُفعت إلى هوامش الحقل كلما ظهرت اهتمامات منهجية وضعية، خاصة في أميركا.

حتى في سياق إعادة إحياء حقل الثقافة الفرعي في علم الاجتماع منذ أواخر السبعينات مثلاً، كان باحثون كُثر قد شعروا بأنه ينبغي عليهم التوثق من أن عملهم لا يركّز على مشكلة تفسير المعنى، خشية أن يظهر أنه غير علمي[35]. كانت النتيجة طبعاً إحساسهم بأنهم ملزمون بتفسير العالم الاجتماعي على أنه عالم لا يكون فيه المعنى إشكالياً. وكان عدُّ المعنى إشكالياً، غالباً بضغط من محاولة التكيّف مع اختلافات ظاهرة في تفسيرات نصوص أو أفعال، وأن بعض فروع علم الاجتماع التجريبي فتحت إمكانية نشوء علاقة مثمرة مع علم التفسير[36].

بطريقة ما، يعكس الانفصام بين علم الاجتماعي الوضعي التجريبي وعلم اجتماع أكثر تفسيراً وثقافة الانقسامَ بين فلسفة أنجلو- أميركية ونظيراتها الأوروبية، ولا يقدم هذا إلا سلواناً واهناً

للوضعيين؛ لأن السنوات القليلة الماضية قد شهدت ظهور حتى فلاسفة تحليليين مثل كواين (Quine) وبوبر (Popper) يدمّرون تجريبية ووجهات نظر علمية تقليدية متصلة بها من أجل علوم طبيعية حتى إذا لم تكن متطرفة مثل آراء فيرابند (Feyerabend) ولاكاتوس (Lakatos)، ودراسات كون (Kuhn) وأخرى تاريخية حملت الفكر نفسه. لم يعد الأمر يقتصر فقط على وجود شكوك تتعلق بكون العلوم الاجتماعية أكثر شبهاً بالعلوم الطبيعية، إنما أصبح معروفاً على نطاق واسع أن العلوم الطبيعية كما تُطبّق أكثر ثراء ثقافياً (ونظرياً) - أكثر حوارية ومتعددة وجهات النظر - ولهذا أقل وضعية، مما اقترحته سجلات علمية مكتوبة. لا ينبغي أن يخشى علماء الاجتماع الوضعي من النسبية المزعومة لغادامير أو دريدا فقط، بكلمات أخرى، إنما إينشتاين (Einstein) بفكرته عن النسبية[37].

لا يملك غادامير أو دريدا كل الأجوبة. على العكس، يقدّم كل منهما مشكلات اختلاف وتفسير شائكة بنحو إشكالي. في المقام **الأول**، عَقلَن كلاهما، وعدّا معرفياً أساساً، حقلاً من العلم يدين أكثر مما يدركان للممارسة المجسّدة وبنى العلاقات الاجتماعية. **ثانياً**، أغفل غادامير السلطة والاختلاف بين سيطرة أيديولوجية وحقيقة الإجحاف العامة أو تجسيد التعرّف، في حين جعل دريدا السلطة والأيديولوجية عالميتين، ما صعّب تمييز إن كانت أي مزاعم فكرية تلقى قبولاً، لميزاتها الفكرية، أكثر من أخرى. حتى بالنسبة إلى أتباع دريدا المخلصين وعلماء ما بعد بنيوية آخرين، وبسبب عدم وجود أساس متين لحقيقة الحكم، ليس هناك أساس نسبي لتقدير "الكسب المعرفي" أو التطوّر الجزئي أيضاً (كما فعل غادامير وتايلور). إذا لم يكن غادامير نقدياً على نحو كاف، كما اقترح هابرماس، ستكون التفكيكية (Deconstructionism) نقدية بطريقة غير متمايزة عن

الممارسة العملية، خاصة الاستدلالية. يتركنا كل من غادامير ودريدا مع معرفة أننا لا نستطيع أبداً الإفلات تماماً من تقاليد أو مجتمعات تفسيرية. يتمتع هذا بقوة أقل مما يبدو الوهلة الأولى، فقد تكون كل المعرفة، والتبريرات، والتفسيرات داخلية فعلاً ضمن تقاليد أو مجتمعات تفسيرية، لكن ليس هناك تقليد **واحد** ومتكامل أو مجتمع تفسيري. يجب تخطّي العضوية دائماً، وينبغي تمييز مثل تلك التقاليد أو المجتمعات داخلياً، وأن يكون فيها نزاع على الأقل مع بعض القضايا المهمة، وسيكون هناك مزيد منها لوجود انقطاع بين تقاليد "كبيرة" و"صغيرة".

V

كما شدّدت منذ البداية، من المهم التعرّف على الكم من مقاربتنا لمشكلات الاختلاف ومن ثم التفسير، الطارئة بالطريقة التي قبلنا بها ضمنياً أفكاراً توحي أن تلك الثقافات (وحتى تقاليد فكرية ومجتمعات تفسيرية) منفصلة، ومتكاملة، ومتكافئة وكونها هذه بنية يمكن أن نفحصها مجدداً. فعندما نعمل على تطوير علم اجتماع ثقافي أكثر تعقيداً، ستكون تلك واحدة فقط من قضايا كثيرة يعاد فيها تكوين معنى الموضوعات الأساسية التي ندرسها بتفكير معرفي نقدي نظري، وتحليل تاريخي وثقافي، والجهد لتحقيق فهم أفضل لنطاق واسع من الملاحظة التجريبية.

دور التفسير المعرفي نظرياً أساسي لهذا المشروع. أولى مهمات عالم الاجتماع - وربما الأهم والأكثر إشكالية - هي تكوين موضوع الدراسة. كان بورديو وزملاؤه قد كتبوا أن حقائق اجتماعية لا تظهر فحسب، إنما ينبغي استخلاصها[38]. عندما يؤخذ على محمل الجد، يضع هذا الجهد دائماً موضوعات ضمن سياقات أوسع، ونظريات

عامة عن الحياة الاجتماعية، وتفسيرات لطرق محدّدة من الحياة (فيها عهود أو بيئات اجتماعية - جغرافية أو ثقافية)، ومقارنتها. هناك دائماً مجال لتنوّع في مقاربات لتكوين موضوعات دراسة، ومفاضلات بين مزيد من التفاصيل المحلية والمقارنة الأوسع مثلاً، أو التركيز على سمات مختلفة من الحياة الاجتماعية - بنية، وفعل، وثقافة، وسلطة، ووظيفة... إلخ. القصد هو رؤية العملية على أنها أساسية ولا تنتهي أبداً، وإخضاعها لاهتمامنا النقدي المتواصل، بدلاً من تخيّل أنها قد استقرت نهائياً، أو أنها مجرد قضية تعريف وظيفي.

لا تقدّم موضوعات الدراسة الاجتماعية نفسها في الطبيعة أكثر مما تقدّم مزرعة نفسها. قد ينظر مزارعون إلى سهول لم تُحرث أبداً، كما فعل بعض المهاجرين الإسكندنافيين إلى الغرب الأوسط الأميركي قبل قرن، ويرون حقولاً خصبة، لكن هذه الرؤية تتكوّن بتقليدهم ومتجذّرة في توجّههم العملي. كما ينبغي على مزارعين الظفر بتلك الحقول من الطبيعة (أو من سكان سابقين يتشتّتون أحياناً بدمجهم في فئة الطبيعة)، لذا ينبغي على كثير من علماء الاجتماع أن يظفروا بموضوعات بحثهم. في هذا النزاع، التفسير مركزي دائماً، ويمكن أن يتشكّل بنظرية، ويُوجّه بقواعد حكيمة، لكن لا يمكن أن يستقر أبداً بطريقة تضمن خصوبة الحقول أو التوثق مقدماً من نمو محاصيل صحيحة على نحو علمي. إن أخذ التفسير على محمل الجد في البحث، وتعرّف مدى عمق مشكلاته، يجدّد الصلة بين العلم الاجتماعي المنهجي الأكثر تعقيداً بأسس الحكم والسبب العملي، ويحفظه من التأثر بأوهام الاكتفاء الذاتي العلمي الذي يخص المستقبل بالحقيقة المفترضة لأولئك الخبراء الذين سيصبحون مهندسين اجتماعيين[39]. لا يمكن حل مشكلات تفسير مقدماً، إنما عيشها فقط في التاريخ، فالعلم لا يمنع الاختيار، والأمر منوط بنا

لتقديم خطاب تكون الخيارات فيه على أساس المعرفة، والسبب العملي، والحكم، والاعتراض عليها بالنقد، ومنفتحة لا على اهتمامات اجتماعية فقط، إنما على جِدّة تفاهمات متنافسة.

الهوامش

(1) Edward Said, *Orientalism* (London: Edward Arnold, 1976).

(2) انظر (Todorov, 1993) من أجل التعرّف كيف تداخلت الغرائبية (Exoticism) في أوصاف شعوب غير غربية مع عنصرية وقومية، وأيضاً (Gilman, 1985).

(3) بشأن فكرة "العالم الاجتماعي" انظر (Strauss, 1978) ومن أجل الفكرة الظاهراتية عن العالم الحي التي أوحت بسجل شتراوس، ووضعت أيضاً فكرة العالم الاجتماعي على أساس نظري مختلف، انظر (Schutz and Luckmann 1976).

(4) انظر: Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity* (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

(5) انظر (Weber, 1989) و(Weber, 1991)، بين عدد من أعمال فيبر، فمقالات كَنْت النقدية الثلاث مميزة في تلك المجالات فقط.

(6) انظر: Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1893).

(7) (DuBois, 1994) أشار دوبوا إلى توترات - وإمكانيات - تنشأ بكونك، مثلاً، أميركياً وأسود في الوقت نفسه. انظر (Gilroy, 1993) لتوسعة كبيرة عن هذه الفكرة في سياق شتات مترابط عالمياً.

(8) يتضح هذا فوراً من تعرّف العمل العام والسياسي الجوهري الذي كان يفعله (مثلاً، المساعدة في وضع مسودة دستور فايمر (Weimar) إلى جانب إنتاجه العلمي أو الأكاديمي. لتعرّف أعمق عن سبب عدم اختيار فيبر في الواقع بين هاتين المهمتين، انظر سيرة ماريان فيبر الذاتية الرائعة (والاجتماعية جداً)، (Weber, *Marianne*, 1975).

(9) Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (Boston: Extending Horizon Books, 1957).

(10) انظر (Hannerz, 1992)، لاقتراح معاصر لطيف عن هذه القضية. أيضاً (Hannerz, 1988).

(11) انظر الفصل 7 من هذا الكتاب.

(12) قارن صيغة أرندت التي تتصف بالازدراء لموضوع مركزي في البراغماتية (التي تفهمها على نطاق أوسع من مدرسة الفلسفة الأميركية، وزوّدته بتأثيرات مؤذية في التربية الحديثة): "يمكن أن تعرف وتفهم ما فعلته بنفسك فقط (Arendt, 1977).

(13) انظر (:Giddens, 1977) لاحقاً (Taylor, 1985) و(Gadamer, 1975).

(14) (Gadamer, 1975) و(Habermas, 1988) و(Gadamer, 1976).

(15) لن أحاول تقديم المدى الواسع من الإشارات الملائمة إلى فرويد والتحليل النفسي. أشهر نصوص باختين (Bakhtin) هو على الأرجح:

Mikhail Bakhtin, *The Dialogical Imagination* (Austin: University of Texas Press, 1981),

يساعد عمل فيغوتسكي (Vygotsky) (نُشر أيضاً تحت اسم مستعار هو فولوشينوف (Voloshinov) في فتح موضوعات ذات صلة).

(16) يظهر هذا الرأي جزئياً في فكرة ميد عن تولّي دور الآخر (Mead, 1934)، لكنه لم يتطوّر فعلاً بالطريقة نفسها.

(17) انظر النقاش المستفيض في الفصل التالي من هذا الكتاب عن الترجمة على أنها استعارة إشكالية لتحقيق فهم عبر مجالات من الاختلاف.

(18) Pierre Bourdieu: "Lecture on the Lecture," in: *Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, trans. by M. Adamson (Cambridge; Stanford: Polity; Stanford University Press, 1990).

(19) (Fraser, 1989) جزء من المشكلة أن هابرماس لا يرى الحاجة إلى تحليل جنسي على نحو محدد، لكنه يحاول تحقيق عالمية بتجاوز الجنس (الذي يبعده عن جعله فكرة لكن لا شيء ذو صلة).

(20) يدرك هابرماس بالتأكيد أن هناك مشكلات بتطبيق نموذج الطبيب والمريض على موضوعات واسعة النطاق مثل الطبقات، ويشير في (Habermas, 1973, p. 30)، أن المهم هو تمييز مواجهات استراتيجية، التي لا ينطبق عليها نموذج التحليل النفسي، عن التفكير المعياري والتواصل، برغم أن هذا لا يزال يبدو أنه يجرّد المعالجة النفسية من بعدها الاستراتيجي وتخيّل نوع غير ممكن من المواجهة الاجتماعية.

(21) يمثّل التكوين الحالي لبرلمان سامي تشكيلاً قومياً ملائماً وتفرض (مثل تجمّعات أخرى لقوميات ثانوية وهويات إقليمية) سؤالاً عن توزيع السلطة بين الهويات المكوّنة لأوروبا الموحدة المفترضة.

(22) انظر (Calhoun, 1993) والفصل 8 أدناه من هذا الكتاب وانظر أيضاً (Goody, 1967).

(23) Jack Goody, *The Social Organization of the Lo Wiili* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

(24) لا يتصف الخطاب الفكري العالمي بالموضوعية، بالرغم من أنه يتصف بتنوّع مفيد، من تضمين أصوات مفكرين في مرحلة ما بعد الاستعمار. من المهم أن نتذكر أيضاً، مثلاً، أن مشاركين من جنوبي آسيا في هذا الخطاب العالمي ليسوا ببساطة ممثلين للآخر في علم الإنسان لكن نخباً يحفّزهم التعليم و/ أو الطبقة لدخول هذه المملكة. على الرغم من أن

كتابات الشتات تنافست كثيراً في ثقافة عالمية، إلا أنها أعادت أيضاً إنتاج كثير من مواقف موضوعاتها الغربية.

(25) مقتبس من (Warnke, 1987, p. 5).

(26) مثل هذه المحاولات مفهومة من وجهة نظر سلطة كهنوتية إضافة إلى علم اللاهوت؛ قارن مع (Bourdieu, 1991).

(27) يبدو ناسخو ومحرّرو الكتاب المقدّس الأوائل أحياناً أنهم قد استجابوا لتناقضات داخلية بافتراض أنها نتيجة أخطاء نسخ سابقة - ويحاولون غالباً حلّها بتعديل نصوص لتحقيق اتساق والانسجام مع تعاليم سائدة. انظر (Ehrman, 1993).

(28) (Gadamer, 1981, p. 97).

(29) Robert Redfield, *The Little Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

(30) انظر النقاش في Jeff Weintraub, "Introduction," in: Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1994),

و (Eisenstadt, 1962) والفصل الختامي أدناه من هذا الكتاب.

(31) يعرض (Bourdieu, et al., 1991) تحليلاً قوياً، برغم أنه ليس عبر ثقافي على نحو واضح، لهذا في نقاشهما لـ "الظفر بالحقيقة الاجتماعية".

(32) (Bourdieu, 1977, p. 117).

(33) يكشف هذا أيضاً حدود فكرة "البنيوية النقية" في علم الاجتماع، مثل تلك التي دافع عنها بيتر بلاو (Peter Blau). تضم بنيوية بلاو الاجتماعية دراسة معدلات التفاعل بين فئات مختلفة من الأشخاص - مثلاً، ثري وفقير، أسود وأبيض. على نحو لا مفر منه، يجب أن يبدأ بلاو باستقراءات لمثل تلك الفئات من بعض أُطر العمل الثقافية. إذا أضحت موضوعية في مصادر معطيات (مثل مواد إحصائية)، فسيكون سهلاً معالجتها على أنها موضوعية ونسيان أنها لن تُنتق من قبل أفراد فقط إنما تكوّنت بالثقافة نفسها. سواء كانت هذه هي الحال أم لا، لم يكن اعتماد بلاو على تلك الفئات يستدعي ضمنياً إجراء اختبارات لأهميتها فقط (أي قدرتها على توقّع معدلات التفاعل)، وهو ما يعد محط اهتمامه الرئيس، إنما وضع سجل عن طرق استنتاجها ولماذا تعدُّ أفضل تمثيل لعوامل ثقافية تجعل التباين في معدلات التفاعل ذا معنى (شيء لا يقدّمه بلاو). انظر (Blau, 1977) وانظر أيضاً (Calhoun and Scott 1990).

(34) قدّم أسلوب مشابه نوعاً ما من البحث الجنسَ على أنه متغيّر في نماذج تحليلية كانت قد تجاهلته سابقاً - لكن من دون تكفّل بمزيد من إعادة التفكير بأهمية الجنس على أنه فئة مكوّنة لكلٍّ من العالم الاجتماعي والمشكلات الاجتماعية. انظر مزيداً من البحث عن هذه القضية ورد "وجهة النظر النسوية" عليها في الفصل 6 من هذا الكتاب.

(35) انظر محاولات ويثنو (Wuthnow) التحرّك "خارج مشكلة المعنى" (Wuthnow, 1987) و(Calhoun, 1992).

(36) إنها أيضاً، بالمناسبة، بتقديمها المعنى على أنه لامتناهٍ والافتقار إلى أي علاقة جوهرية بـ "حقيقة" أو تطبيق التي ميزها علماء "ما بعد البنيوية" و"ما بعد الحداثة" على نحو حاسم عن علم التفسير. انظر الفصل 4 من هذا الكتاب.

(37) أو حتى أكثر، مع هذا الفهم من المضامين التحوّلية لعمل بلانك (Planck). انظر الاقتباس من هايزنبرغ في "مدخل" آنفاً بشأن الطرق التي تفتح بها نظريات مختلفة أسئلة مختلفة، لا أجوبة مختلفة فحسب، وضرورة الأبعاد المتعددة للمعرفة العلمية، لكن لا ينبغي المبالغة في أهمية مضامين هذا. على نحو خاص، لا ينبغي على علماء الاجتماع طوي قضية التفسير تماماً في التناقض بين الأسلوبين الكمّي والنوعي - موازنة تقنيات نوعية مع تحليل وعدّ التفسير على أنه إما نسخة غير دقيقة من التحليل أو عكسها بطريقة ما. **أولاً**، يعتمد علم الاجتماع الكمّي أيضاً على التفسير وهذا يُنجز أحياناً بحساسية كبيرة. **ثانياً**، معظم علم الاجتماع الكمّي وصفي أساساً، فاستخدام الأعداد لا يضمن التحليل السببي أو نماذج أخرى منه، فضلاً عن العلاقة بالنظرية. **ثالثاً**، علم الاجتماع النوعي برمّته وصفي الهدف، ويركّز تماماً على تحليلات تهدف إلى توضيح التكوين التصوّري لظاهرة قيد الدراسة. **أخيراً**، مقدار جيد من علم الاجتماع النوعي هو في الواقع بناء نماذج ويشترك في كلّ من استخدام التجريد وهدف الدقة مع التحليل النوعي - أو حتى أكثر، بناء نموذج رياضي. إذا كانت هناك قضية حقيقة في هذا الجدال الاجتماعي، فستتعلق بسؤال إن كان المعنى يتكوّن نتيجة علاقة خصبة لموضوعات محددة في دراسة مع سياق اجتماعي ـ ثقافي أوسع نطاقاً، أو أنه يصبح أضيق أو حتى محرّفاً بمتغيرات مشوّهة من سياقها.

(38) (Bourdieu [et al.], 1991), ch 1.

(39) بلغة كَنْت، اعتمدت العلوم الاجتماعية على الحكم أساساً؛ لأن العالم الاجتماعي لا يستطيع الوصول إلى سبب نقي. لكن لأن علماء الاجتماع ليسوا مراقبين خارجيين سلبيين إنما هم فاعلون اجتماعيون، يوجه عملهم بالضرورة القواعد الأخلاقية للسبب العملي أيضاً.

الفصل الثالث

الاختلاف الثقافي والخصوصية التاريخية

I

هناك فكرتان في مشروع تطوير نظرية "عامة" في علم الاجتماع، أولهما هي اتساع التطبيق، أو ثراه أو مداه، ويقال إن نظريات ماركس، وفيبر، ودوركهايم، مثلاً، عامة؛ لأنه يمكن تطبيقها على مساحات أو أبعاد عديدة من الحياة الاجتماعية، وتتباين بذلك عن نظريات المجال الوسط (ميرتون) والنظريات المحلية التي قُدّمت واختُبرت في بحث اجتماعي (مثال: "نظرية" التحوّل الديمغرافي، أو حتى كتل البناء الأساسية في تصوّر ستنشكومب عن نظرية علم الاجتماع)(1). من ناحية أخرى، تعدُّ النظرية عامة على أسس أكثر وضعية؛ بسبب نجاحها النسبي في إنتاج بيانات عالمية قابلة للتطبيق، يفضّل أن تكون قوانين شبيهة بالقواعد.

يشير أول هذين الفهمين إلى فضيلة التقليد الكلاسيكي للنظرية الاجتماعية، ومحاولة بناء نظرية ملائمة لفهم الحياة الاجتماعية بثرائها الكامل، وتقبل بسهولة متناهية، على كل حال، مزاعم المنظّرين الكلاسيكيين - أو على الأقل أغلبهم معظم الوقت - الذين بمقدورهم

استيعاب، بنظرية واحدة، المجموعَ الكلي لأمثلة "مجتمع" أو "حياة اجتماعية". الأهم أن هذا الفهم يحذو حذو بارسونز (Parsons) في المبالغة في مدى تطوير منظّرين كلاسيكيين لنظرية مستقلة عن سياقات ثقافية وتاريخية محددة، وأنها فكرة مجرّدة على نحو مشابه عن الحياة الاجتماعية. في الواقع، كان ماركس خاصة، وفيبر بعدّة طرق، متنبهين للخصوصية التاريخية (إن لم تكن الثقافية دائماً) للنظرية الاجتماعية. هذا أحد الأسباب التي جعلت أُطر عملهما المتصوّرة، بالرغم من أنها واسعة المدى، تتطوّر دائماً بعلاقة وثيقة مع سجلات تاريخية تجريبية محددة؛ ولم تكن أفكارهما التجريدية تفتقر إلى قيود، إنما كانت محدّدة تاريخياً.

يُشتق الفهم الثاني للنظرية العامة من فكرة حديثة واسعة الانتشار عن العلم على أنه اكتشاف حقائق عالمية. كان دوركهايم مفسّرها الرئيس بين منظّرين اجتماعيين كلاسيكيين[2]. لا يتعلق هذا الفهم الثاني عن العمومية بالمدى بقدر علاقته بالشرعية، والتوثق والوضعية العالمية، ولا يصبغ نقاشات بشأن النظرية العامة فقط إنما خيالات علماء الاجتماع عمّا يفعله علماء ماديون: (1) وضع نظريات عن ظاهرة عالمية، و(2) وضع بيانات صحيحة عالمياً عن مجالات مقيّدة من الظاهرة، و(3) محاولة تقديم افتراضات مجرّدة أو تجريبية محددة تُضاف إلى أخرى عامة، و(4) محاولة استنتاج نظريات فرعية محدّدة على أنها حالات خاصة من نظريات عامة.

كان هذا المشروع قد أثار تحدّيات بطرق مختلفة، فقد تبين مثلاً أن قوانين عالمية مفترضة كانت إما زائفة أو لا يمكن تطبيقها إلا ضمن مجال تجريبي ضيق جداً. وبذلك تبين أن مزاعم لا تُحصى عن "الطبيعة البشرية" تنطبق فقط أو في المقام الأول على طلاب جامعيين أميركيين كوّنوا في الخمسينات والستينات السكان الذين استُقيت منهم

موضوعات البحث. ويظهر هذا التحدّي، طبعاً، مع نظريات محددة فقط، برغم أنه يعقّد البعد الاستقرائي لبناء النظرية الوضعية لكنه لا يُبطلها بذاته. على نحو مشابه، لا تثبت حجة أن علم الاجتماع لا يقدّم حالات كثيرة، إن كان يقدمها فعلاً، لاستنتاج نظريات محلية ناجحة من أخرى عامة، أو مزيج من افتراضات يمكن اختبارها و/ أو نظريات محلية من أخرى عامة، أن هذا الفرع من المعرفة لا يمكن أن يفعل من ناحية المبدأ شيئاً أفضل في المستقبل. ففي بعض الطرق، تكون الآراء النقدية المعرفية هي الأكثر إضراراً، وتشير حجة علم التفسير ضد الافتراض السهل بالحقيقة النقية لملحوظات (فضلاً إن ردود على استقصاء أو مقابلة) إلى استحالة وجود نظرية نقية في تجريبيتها إضافة إلى وضعيتها المنطقية. يُقدّم هذا التحدّي غالباً بطريقة متطرفة، على كل حال، ليجعل كل البحث يبدو لا طائل منه؛ لأنه لا توجد أسس راسخة لتقويم مقارن للنتائج. المفارقة، ربما، أن هذا يشجع باحثين على الشعور بأن لديهم مبرراً لتجاهل النقد. ناهيك عن أن النظرية من النوع الذي يلقى تحدّيات تزدهر حتى عندما تبدو تلك التحدّيات حاسمة على أسس فلسفية، وعلى الأقل تكمن بداية شرح السبب في الفصل التام بين "تجريبية مجرّدة" و"نظرية رئيسة" الذي انتقده س. رايت ميلز[3] (C. Wright Mills) قبل جيلين.

لا أريد أن أركّز اهتمامي في هذا الفصل على مزيد من النقد المعرفي، إنما على سؤال يتعلق بنوع العمل الذي ينبغي إنجازه على أنه بديل لكل من التجريبية المجرّدة والنظرية الرئيسة الوضعية. حتى الآن إحدى مشكلات العديد من الانتقادات المعرفية هو أنها قد بدت تؤكد أو تستلزم نسبية تامة (متطرفة) لجعل البحث التجريبي - ومعظم الخطاب المثقف - لا معنى له. لا أريد أن أجادل بشأن أهمية العمل التجريبي فحسب، إنما في أهمية المضمون المشترك الضروري للعمل النظري والتجريبي. وعلى نحو محدد، أزعم أن معظم

النظريات الجيدة في علم الاجتماع - خاصة تلك التي تحاول فهم الحياة الاجتماعية في شيء من كليتها - يجب أن تولي اهتماماً للاختلاف الثقافي والخصوصية التاريخية. ولا يقتصر نقاشي على فضائل التاريخ والإثنوغرافيا أو التفسير الثقافي، إنما على ميزات نظرية يمكن أن يُؤخذ كل منها على محمل الجد. سأشدّد مقدماً على أن هذا نقاش لمصلحة النظرية - وفيها كل من النظرية التجريبية والمعيارية، ونظرية النطاق - واسع جداً وضد النسبية، ويقدّم تهليلين للخصوصية، لكنه يقترح أن الأسس النظرية غير مكتملة دائماً بطبيعتها، إلا أنها برغم ذلك تحقق أهدافاً نوعاً ما وتستحق السعي إليها. سيكون نوع النظرية التي أدافع عنها مستمرة مع وصف ثقافي وتاريخي، لكنها ليست متماثلة معها؛ لأن التفسيرات التي تقترحها النظرية سيُراد منها توقّع أو تعليل قضايا خارج نطاق ما قد طُوّرت لأجله[4]. ستدرك النظرية أن قضايا حقيقية هي عينة غير مكتملة دائماً من قضايا محتملة، وتسعى إلى فهم إنتاج القضايا، لا التعميم منها فقط.

توجد أربعة أقسام لاحقة؛ في **الأول**، سأشرح ما يعنيه أخذ الاختلاف الثقافي على محمل الجد؛ وفي **الثاني**، سأستكشف على نحو مشابه فكرة الخصوصية التاريخية؛ وسيقدّم القسم **الثالث** زعمي أن النظرية الاجتماعية يجب أن تكون حسّاسة ثقافياً ومحددة تاريخياً، وأتساءل عمّا يجب أن تبدو عليه مثل تلك النظريات؛ وسيناقش القسم **الأخير** بإيجاز علاقة المشروع المقترح هنا بالنسبية، خاصة كما تقدّمها نقاشات بشأن ما بعد التحديثية.

II

نحن نحتاج إلى أن ننتبه لمشكلات الاختلاف الثقافي بطريقة قلّما يعتمدها منظّرون اجتماعيون، ولا أعني ببساطة رؤية نظريات

على أنها جزء لا يتجزأ من تقاليد ثقافية وتفتقر إلى مصادر لتوسيع الاتصال عبر أقسام ثقافية. وعلى نحو مشابه، لا أعني ببساطة تعلّم معلومات متنوعة وأساسية كما يُفترض عن تلك الاختلافات من أنفسنا، ولا أعني الانغماس في نسبية سهلة قد تصل بالممارسة إلى رفض أخذ الاختلاف على محمل الجد. تفشل مثل تلك النسبية السهلة في تعرّف أن تلك الاختلافات نفسها بين عوامل اجتماعية تؤدي إلى مزاعم متناقضة أو على الأقل متنافرة في اهتمامنا أو أفعالنا، في حين يقدم آخرون مزاعم عن نوع من التعرّف يكون ذا معنى فقط إذا ارتكز على معايير حكم يمكن تطبيقها بجدّية[5]. إنّ أخذ الاختلاف على محمل الجد افتراضٌ صعب، ويدل على مهمة لا تنتهي، ولا يمكن التصدّي لتحدّي الاختلاف بمعارضة أي مجموعة من النسبية لأيديولوجية العلمية التي ترتكز على تجريد مزاعم حقيقية من سياق نصوصها. وتبدو نسبيةٌ من نوعٍ ما نقطة بداية ضرورية في مشروع أخذ الاختلاف على محمل الجد - فرصة لمعرفة وتفاهم جديدين - لكنها ليست نقطة نهاية مرضية. وعلى نحو مشابه، كانت عالمية التنوير قد أنشأت فضائل معيارية، وسمات أساسية لليبرالية لم تعمّر أكثر من فائدتها، لكنها طرحت أيضاً مشكلات جدّية.

المحاولة العلمية لبتر النظرية التجريبية عن النظرية المعيارية قد أسهمت في التزام النظرية المعيارية المفرط والإشكالي بعالمية التنوير غير الثقافية. فقد كانت النظرية المعيارية قد استمرت في تبنّي وجهة نظر من القرن الثامن عشر عن البشر تصفهم بأنهم أفراد قابلون للتبادل أساساً. وتعدُّ كل من الفردية، ونتيجتها المنطقية أن الأفراد متشابهون أو يجب أن يكونوا كذلك، إشكالية ومتعصّبة للعرق، وهذا مثير للسخرية نوعاً ما؛ لأن آراءً ناقدة للتعصب العرقي الغربي

صيغت غالباً بلغة الفردية الليبرالية، وهي بالجوهر نقاشات تقول إن أوجه التشابه الأساسية بين الأفراد أهم من الاختلافات الثقافية (وغيرها) الظاهرة بينهم. هناك حتى قضايا تلتقي فيها نسبية متطرفة (Radical Relativism) وعالمية قوية في الواقع في فردية مشتركة. ومن ناحية، تحوّل تأكيداتُ عدم وجود أسس يمكن الدفاع عنها عموماً في الحكم المعياري هذه الفردية إلى إعلان عن حتمية الذاتية الاعتباطية. ومن ناحية أخرى، هناك تأكيدات أن وصايا أخلاقية معينة (مثل الإلزامية كَنْت المطلقة) ينبغي تطبيقها على كل الأفراد؛ لأنهم جميعاً متكافئون جوهرياً، ما يجعل فردية بديلة الأساس لزعم اكتشاف أسس عالمية ضمنياً للأخلاق. بهذه الطريقة، يعاني كلٌّ من فرع الحداثة ذاك الذي ظهر أخيراً باسم ما بعد التحديثية وتحديثية التنوير الضمنية التي أعلنها، مثلاً، هابرماس ضعفَ الحساسية بين ثقافات. عنصر التفكير **الأول** ملائم لجعل الاختلاف الثقافي عائقاً لا يمكن تذليله لكل من الخطاب العام والنقد المعياري (المفارقة أنه قد ازدهر على نحو بارز في حقول استطرادية عبر ثقافية مثل شتات ما بعد الحقبة الاستعمارية). **الثاني** ملائم لخفض الاختلاف الثقافي إلى مجرد مواقف في مشروع تطوّري، أو عدم منحها أهمية نظرية أياً تكن[6].

لا تخبرنا نسبية التنوير، بإضعافها لوجهة نظر عبر ثقافية، عن نظريات معيارية فقط، إنما عن حجم الخطاب النظري التجريبي العالمي. الفكرة أن بمقدورنا جعل بيانات عامة مهمة حقيقية لكل الفعل الإنساني، أو البشر، أو المجتمع بأسره، ومثل هذه الفكرة ليست زائفة، كما سأضيف؛ لأنني أصدّق أن إنشاء مثل بعض تلك البيانات ممكن. لكن مشكلات تظهر حين يحاول منظّرون تقديم مثل تلك البيانات خارج نطاق ضيق جداً من افتراضات قليلة شكلية

ومقيدة. يوجد نقد قائم منذ وقت طويل لهذا النوع من الوضعية المتعصّبة للعرقية، التي تستحق إعادة إنتاجها هنا.

تشير النزاعات الحديثة بين من يدعون أنفسهم منظّري ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية ومفكّرين مماثلين من ناحية، وأنصار مشروع حداثة التنوير على أنه عقلنة الآخر على كل حال، أن البعد المعياري يتطلب التزاماً أكبر. إذ كانت إحدى فضائل عمل فوكو، ودريدا، وعدد من الزملاء الآخرين جعل أهمية الاختلاف موضوعاً للكلام. سأشير هنا فقط إلى درسين ينبغي تعلّمهما، اللذين برزا في أثناء نقاش نظرية هابرماس العالمية.

الدرس **الأول** سأدعوه بأهمية الاختلافات الأساسية للقيمة. إذ ينحو التفكير العالمي نحو موقف يتلخّص بأن هناك مجموعة واحدة فقط من القيم الأساسية، في حين يمكن تبرير أخرى على أنها يمكن اشتقاقها من تلك. ولا ينبغي أن تكون تلك القيم نماذج واقعية، كما تبدو في تفكير أرسطو، لكنها طبقية على نحو شائع أو وصايا إجرائية. بالنسبة إلى هابرماس، وعلى نحو شهير، توجد تلك ضمنياً في المزاعم الشرعية لكل الحديث (وضوح، وصدق، واستقامة أو ملاءمة، وإخلاص)[7]. لأن أي مشاركة مسؤولة في الفعل التواصلي يجب أن تكون مفتوحة لتخليصها من مزاعم الشرعية الضمنية تلك، ويستطيع هابرماس أن يزعم وجود أساس تجريبي لنظريته المعيارية، وأن يتوقع فعلاً تقدّمها التطوّري. يأتي الاهتمام ذو الصلة، بأهداف راهنة، مع هذه المعالجة المجرّدة من سياقها لمجموعة أسباب.

يسعى هابرماس إلى جمع مقاربة الفلسفة الكَنْتية المتجددة مع مجموعة من مصادر نماذج عالمية، وتضم اثنتين من أبرز مقارباته (1) الاستنتاج من نماذج ضمنية في كل حديث (أخلاق تواصل)، ومقاربة متجذّرة في نظرية فعل الحديث لـ أوستن (Austin) وآخرين،

و(2) رؤية مزيد من النماذج العالمية على نحو تقدّمي على أنها ضمنية في التطوّر النفسي الإنساني، وهذه مقاربة متجذّرة في سجل كولبرغ (Kohlberg) عن الاستنتاج الأخلاقي على أنه سلسلة منظّمة من المراحل يحدث فيها تصوّر العدالة بطرق عامة ومجرّدة أكثر تقدّمية. يوضّح جدال كولبرغ - جيليجان (Gilligan) الشهير الآن فيما يتعلق بالقضية الأخيرة على كل حال، أن هذا الفهم للاستنتاج الأخلاقي يميز نموذجاً عن آخر[8]. وبداهة، تمنح شرعية وعقلانية أكبر لاستنتاج أخلاقي "ما بعد تقليدي" (أقصى العالمية، وطرح أسباب لحكم أخلاقي خاص بنقاش مجرّد من سياقه عن "حقوق" رسمية وعامة أو مبادئ أخرى للقرار). هذا ما تفعله عموماً المحاكم ومعظم الفلاسفة وأطراف أخرى للحكم الأخلاقي في الغرب. لكن هل يقدم كولبرغ أو هابرماس أساساً ملائماً لإنكار أن استنتاجاً أخلاقياً قائماً وخاصاً وجزئياً يقوم على أفكار الاهتمام لا العدالة المجرّدة ينبغي أن يعدَّ "تقدمياً" على نحو مقارن؟ لا أظن هذا. على الرغم من أن هابرماس يشدّد فعلاً على أهمية تصوّر البشر بذاتية مشتركة لا على نحو فردي، إلا أنه لم يطوّر هذه المقاربة إلى فهم اجتماعي كامل للأخلاق، وردَّ بدلاً من ذلك الحكم الأخلاقي إلى مملكة كانت لأفراد مجرّدين من سياق النص، ولم يفكر إن كان أفضل حكم أخلاقي يبدأ بعلاقات لا أشخاص أفراد مثلاً. فعلاً، إذا كانت (كما تبدو حقاً) فكرة الفرد ذاتها محددة ثقافياً وتاريخياً، فإن هذا يؤثر في البيانات المعيارية التي تندمج فيها، وربما لا يكون البشر متكافئين بطرق مختلفة داخلية لتكوينات ثقافية أو عهود تاريخية. يعدُّ رجال ونساء غير متكافئين أو قابلين للتبادل في ذاتنا وكل ثقافة أخرى تقريباً مصدراً رئيساً لنظرية أخلاقية[9]. الأهم بالنسبة إلى النقاش الحالي أن هابرماس لم يقترح أبداً أن النظرية الأخلاقية تتطلّب أن تكون كل الأسئلة الأخلاقية محسومة على نحو عقلاني،

على الأقل من ناحية المبدأ، وأن كل قرار عقلاني يتطلّب وجود سلسلة مفردة وواضحة من إجراءات وأسباب للأحكام الأخلاقية، وأن يكون إطار عمل القرار كاملاً بحيث يجري التخلص من أي بدائل أخرى على نحو شامل. بكلمات أخرى، ضمن مجال نظرية هابرماس (وليس حيث يسند عمله فقط إلى كولبرغ) لا توجد مساحة كبيرة لتعرّف أغلبية توجّهات مستحقة على نحو مماثل للسبب أو الفعل. يستطيع برنامج هابرماس تعرّف نزاعات بين مبادئ - بين مساواة وحرية، لأقُل، أو عدالة وسلمية - بالرغم من أنه يفترض أن تلك المبادئ قابلة للقياس في النهاية، لكنه لا يستطيع أن يتعرّف نزاعات أساسية بشأن ما يُعدُّ قراراً أخلاقياً[10].

الدرس **الثاني** هو أننا يجب ألا نقدّر اختلافات القيمة فقط، إنما القيمة الوضعية للاختلاف. بكلمات أخرى، وعلى عكس رؤية هابرماس مجدداً، فإن الاختلاف الثقافي بين مجتمعات إنسانية واختلافات بين أشخاص ضمن مجتمعات أو جماعات منفتحة أمر مرغوب في حد ذاته. بكلمات هابرماس المقتبسة حديثاً من قبل أدورنو وآخرين من الجيل الأول لمنظّري فرانكفورت: "الاختلافات جيدة". ومثل تعدّدية الأنواع في العالم الإحيائي، ومثل أغلبية وجود الأفراد التي أثنت عليها حنّة أرندت، هناك فائدة جوهرية في إنتاج تنوّع ثقافي، وهي مصدر لاحتمال يتضمن إمكانية وعي ذاتي تأملي. هذه طبعاً ليست فائدة غير محدودة، ومثل معظم الأفضليات الأخرى يمكن أن تصل إلى نقطة تناقص الغلّة وينبغي تطويقها بقيم أساسية أخرى. على الرغم من ذلك، الاختلاف جيد، ويعدُّ لازمة ضرورية للإبداع، وكما شدّدت أرندت، إنه أساسي للفعل الذي يميز حياة الإنسان عن الطبيعة. الحرية تستلزم الاختلاف، كما يبدو لي، والإبداع قد يعتمد على التنوّع. إضافة إلى ذلك، يعتمد كل من

التكامل وإعادة الإنتاج الاجتماعي على بعض أنواع الاختلاف على الأقل[11]. تعزّز نظرية اجتماعية تجريبية لا تدرس على نحو كامل الاختلافَ الثقافي وبين أشخاص عند مستويات أساسية نزعة بأن تخفض نظرية معيارية قيمة الاختلاف. نواجه هنا مشاركة النظرية في العملية التطبيعية التي لفت فوكو انتباهنا إليها[12].

تتصل بهاتين النقطتين الحاجة إلى نظرية اجتماعية لتعرّف البنية الثقافية (لا الاستقلالية الطبيعية) للفئات العامة المفترضة. وينبغي رؤية العرق والجنس مثلاً على أنهما تنظيمين اجتماعيين - ثقافيين لأدوار وهويات، لا اشتقاقات بسيطة من حقائق بيولوجية مزعومة. كان هذا جُلَّ الحكمة الاجتماعية طوال أجيال، والخطوة التي لا يُقدم عليها كثير من علماء الاجتماع هي تعرّف الأهمية الأساسية لمثل تلك الفئات. ولا يعالج حتى عدد من علماء اجتماع النسوية مثلاً قضايا الجنس بإضافة متغير الجنس إلى نماذج بحثية قائمة مثل اكتساب المكانة فقط، ولا يدرسون كيف تكوّن البنية الثقافية للتقابل الفئوي بين ذكر وأنثى الطريقة التي نصوّر فيها مجتمعاً وتنظيمات اجتماعية، أو يقوّمون ذاتياً مكان الجنس في الممارسة العلمية على أنها أكثر من مشكلة فرص مادية لخريجات وعالمات. يجب على نظرية اجتماعية حسّاسة ثقافياً أن تحلّل وتسأل عن مضامين حقيقة أننا نعيش في عالم منقسم بعمق إلى فئتين جنسيتين. وعلى نحو مشابه، يجب أن تخرج مثل تلك النظرية عن نطاق التقابل بين رؤية العرق على أنه فئة محددة بيولوجياً وتحليل أساسها البيولوجي، وقبول زعم أنها موجودة فقط في عيون مراقب متحيّز. يعود النوع الأخير من النقد التحرّري للعنصرية إلى فكرة التنوير عن أفراد متشابهين أساساً، وكما تضم نسوية جدّية حقاً إعادة تفكير بفئتي الجنس، لا جعل نساء يرتدين بدلات عمل فقط، كذلك يجب على مقاربة جدّية حقاً للعرق أن تبدأ

بالإنتاج الثقافي وإعادة إنتاج العرق على أنه فئة بارزة اجتماعياً وتضم إعادة تفكير فئوية أساسية لا مجرد خفض عواقب موضوعية للتصنيف العرقي[13]. ويجب أن نتعرّف الانحراف التمثيلي المدمج في النقد التحرّري للعنصرية.

أحد مضامين محاولة أخذ الاختلاف على محمل الجد هو وجوب أن تكون النظرية ذات محتوى مقنع، لا مجرد شكل نقي وحصري. وتوجد بالتأكيد مساحة لنظرية محض شكلية، لكن يجب أن تتعرّف أنها لا تستطيع أن تقوم بنفسها، ولا يجب عليها، على أنها مشروع مستقل[14]. يمكن بناء نظرية اجتماعية على أساس معرفة واضحة أو يمكن استقراؤها ضمنياً عن العالم. فالفئات التي تُستخدم في نظرية شكلية كلياً - فئات مثل جنس، وعرق، وطبقة، وفرد - تُستقرأ دائماً على نحو محدد ثقافياً عند مستوى معين. هذا ببساطة ليس عيباً يمكن تفاديه أو التقليل من شأنه بتقديم تعريفات متكلّفة ومجرّدة إلى أقصى حد للظاهرة التي هي قيد الدرس، إنما المناسبة لتوضيح العلاقة المتأصلة لأي نظرية بسياقها وتاريخها التجريبي. جعل هذه العلاقة واضحة ليس ببساطة مقدمة نقدية لبناء نظرية، إنما الوسائل الرئيسة لإنشاء صلة بين الفئات الأساسية لنظرية والعالم التجريبي الذي تحاول أن يكون لها مغزى فيه[15]. يثير مكان المحتوى التجريبي في نظرية، خاصة التوكيد أن فئات أساسية تتصل دائماً بمثل ذلك المحتوى، مشكلة تعميم نظري بطريقة استفزازية على نحو خاص. يمكن أن نضع مقاربة لهذا بالنظر إلى مشكلة الترجمة والتقويم عبر حدود ثقافية.

أطلق عمل بيتر وينش (Peter Winch) *The Idea of a Social Science*، جدالاً بشأن عقلانية تُعزى إلى أسباب عبر ثقافية تطرح أسئلة أساسية عن فكرة نظرية اجتماعية عامة[16]. بالاستفادة من أفكار

فتغنشتاين (Wittgenstein) عن الاختلافات بين نماذج من الحياة والألعاب اللغوية، جادل وينش أنها في النهاية قضية تقول إن ثقافات مختلفة لديها معايير مختلفة للحكم، ومن ثَمّ من الضروري الاعتراف بأغلبية معايير العقلانية، والحكم على آراء أو تفاهمات داخلية لإحدى نماذج الحياة أو بيانات داخلية لإحدى ألعاب اللغات مباشرة بتعبيرات أخرى هو "خطأ فئة"، ويشبه إلى حدٍّ بعيد مزج تعبيرات من لغتين، وأظن أن هذا يجب أن يكون أمراً مسلماً به. وجادل وينش أيضاً، كيف أنه يستحيل ترجمة ومقارنة معايير العقلانية تلك بطريقة تفي المعنى الداخلي لكل منها حقه، أو تبرّر معاملة أيٍّ منها على أنها متفوقة على الأخرى. إذ ينبغي رؤية تفضيلنا لما يخصنا على أنه محض اعتباطي وعَرَضي، وحول هذه النقاط الأخيرة كان الجدال قد احتدم أساساً، وأوحى بطرق ما سماتٍ من "ما بعد التحديثية"[17]. معظم المزاعم عن وجود معيار عالمي واحد للعقلانية هي في الحقيقة مزاعم تفوّق مطلق لمعيار واحد، وهي منسجمة مع تعرّف أن أشخاصاً آخرين قد يتصرفون وفقاً لمعايير أخرى بالرغم من أن معظم المشاركين في النقاش قد ينكرون صفة عقلانية تلك المعايير[18]. الأسئلة الأساسية هي: هل يمكن أن نترجم بين ثقافات مختلفة جداً (أو، في حالات خاصة، بين أي خطابات مختلفة)؟ وعلى أي أساس يمكن أن نزعم تفوق معيار حكم؟ هذه أسئلة صعبة جداً ولا أنوي محاولة تقديم جوابٍ شافٍ هنا. بدلاً من ذلك، أريد ببساطة إثارة مضامين معينة من النقاش المتعلق بممارسة النظرية الاجتماعية.

تظهر مشكلة الترجمة عند مستويين، الأول هو صعوبة تحديد ملحوظات، أو تفسيرات، أو افتراضات في اللغة تكون محايدة ومتكافئة عبر سياقات ثقافية. بكلمات أخرى، لنأخذ مثالاً بسيطاً،

يميل علماء الاجتماع إلى استخدام تعبير واحد مثل "شخص"، أو "أسرة" أو "دير" للإشارة إلى مجموعة من الأمثلة الواقعية المحدّدة بتعبيرات مختلفة وليست مترادفة تماماً في لغات مختلفة. وقد يكون هذا محتماً وحتى ضرورياً، لكن يجب أن نذكّر أنفسنا باستمرار بطبيعتها الإشكالية. ليس هناك ضمانة بديهية بمعاملة "دير" بوذي على أنه رمزٌ من النوع نفسه مثل دير كاثوليكي، وبالأحرى يعد استخدامنا تعبيراً واحداً للإشارة إلى كليهما توكيداً للصفة العامة لهما. الرمز من إنتاجنا، ولا يعد جزءاً متأصلاً من حقيقة خارجية ما، ويميل علماء اجتماع غربيون (خصوصاً الناطقين باللغة الإنجليزية) على نحو مميز إلى معاملة تعديلات تطرأ على تعبيرات محدّدة ضمن فضائنا اللغوي أو المؤسساتي على أنها واضحة، ومحايدة، ويمكن أن تلائم بدقة مدلولات في سياقات مختلفة ثقافياً. لكن المشكلات التي تنبثق من حقيقة أن "دير" قد لا يعني بدقة الشيء نفسه في تعبيرات من لغات أخرى نعالجها، أو أن "طبقة" ومرادفاتها المفترضة قد لا تشير إلى أن التركيبات الفئوية نفسها في كل الأُطر الغربية (فضلاً عن غير الغربية) هي في النهاية الأسهل بين نوعي مشكلات الترجمة. تبدأ مشكلات الترجمة بهذا المعنى باحتمال ألا تكون ملائمة في أي تبادل لغوي، حتى في حديث بين متكلمين يتمتعون بالكفاءة في اللغة عينها. قد يشير كل متحدث إلى أشياء مختلفة قليلاً بالتعبير نفسه، ويربط التعبير على نحو مختلف قليلاً بشبكة من موضوعات ضمن لغوية، وينوي أو يختبر مشاعر عاطفية أو تأثيرات معنى مختلفة قليلاً. تسمح أحاديث عادية بمقدار كبير من الإسهاب، إضافة إلى فرص للتوثق من تفاهمات واستكشافها على أنها طرق للتعامل مع هذا، والمشكلة مشابهة برغم أنها أكثر تعقيداً حين نسعى إلى تحقيق تفاهم عبر لغوي.

ينبثق المستوى الثاني من مشكلة الترجمة حين نسعى إلى فهم المعاني اللغوية التي لا تكون مختلفة ببساطة عن المعاني الخاصة بنا، لكن تضم ما قد أصبح يدعى ممارسات "غير قابلة للقياس". مفيدٌ مثلاً أن نعرف أن عشرات ظلال وتدرّجات الأزرق لها أسماء مختلفة، وأن تعرّف الاختلافات الظاهرية قد يعتمد جزئياً على تعلّم الفئات التي تُصنّف وفقاً لها. يمكن معالجة سوء الفهم الذي ربما ينشأ من ترجمة كلمات لازوردي، ونيلي، وفيروزي على أنها كلها زرقاء ببساطة، وفعلاً تضم الإنجليزية عدداً كبيراً من تعبيرات الألوان المألوفة لفنانين لكنها ليست شائعة في الخطاب العادي، وقد يسمح هذا بإنجاز ترجمة أفضل. يكون الوضع بسيطاً من حقيقة أن متكلم الإنجليزية ومتكلم اللغة الأخرى يؤديان عادة ممارسات مشابهة حين يستخدمان أسماء الألوان، ويصبح الأمر أكثر تعقيداً كثيراً حين يُراد الترجمة بين ممارسات مختلفة على نحو أساسي، خاصة إذا كانت تلك الممارسات المختلفة "غير قابلة للقياس" مقارنة بممارساتنا[19].

الممارسات غير قابلة للقياس حين لا تكون متوافقة بالمبدأ، وحين لا يمكن تنفيذها في وقت واحد. لا يمكن للمرء أن يلعب الركبي وكرة القدم الأميركية في الوقت ذاته مثلاً، فالقوانين ليست مختلفة فقط إنما متناقضة على نحو أساسي أيضاً، ما يجعل الأفعال تُفهم على نحو مختلف تماماً في كل إطار عمل، وتُنظّم كل رياضة وفقاً لمجموعة مختلفة من القواعد، وتتنازع القوانين بطرق أساسية (مثال: فيما يتعلق بعدّ تمريرة إلى الأمام تكتيكاً شرعياً أو خطأً غير قانوني). كما يدل هذا المثال، قد نعرف أشياء عن نشاطات غير قابلة للقياس ونمتلك القدرة على المشاركة في عدد منها ضمن حياتنا اليومية والسياق الثقافي، لكن هذا لا يعني، أنه بمقدورنا بسهولة أن نترجم بينها. كيف يمكن أن نجعل الركبي مفهوماً بتعبيرات كرة القدم

الأميركية (حرفياً بلغة مفهومة لا فيما يتعلق ببساطة بها أو بلاعب كرة القدم الأميركية؟).

يستطيع المرء تقديم خطاب رئيس عن ألعاب مثل الركبي وكرة القدم الأميركية يمكن أن تُفهم بوقت واحد. وهذا، على أنه حل عقلاني في أفضل حالاته[20]. سيضيع الكثير في أي محاولة لخفض نظام الممارسة المجسّدة إلى مجرد خطاب؛ "غلطة تضمين مفاهيم منطقٍ مخصصٍ للاستغناء عن مفاهيم"، كما وصف بورديو[21]. يصبح التحدّي أكثر تعقيداً وأكثر وضوحاً نظرياً حين نتصدّى لقضية الترجمة بين ممارسات غير قابلة للقياس في ثقافات مختلفة جداً - لأقل، مقارنة معالجة صينية تقليدية بطب غربي حديث[22]. لا يمكن للمرء أن يترجم ببساطة من مصطلحاتية (Terminology) طبية صينية إلى غربية من دون فقدان القصد من إحدى أنظمة الممارسة تلك أو أخرى، ولم يكن أحد قد أنتج ما وراء لغة لا تلحق الضرر بإحدى الأنظمة (بالرغم من أنها إحدى أساطير العلم الغربي أنه يتصف بمثل ما وراء اللغة تلك). لا يضم النظامان الطبيان ممارسات متنافسة فقط إنما يقدّمان سجلات متنافسة ومتناقضة لاهتماماتهما العملية أيضاً، وينبغي تقويم أي زعم لفهم إحداها من وجهة نظر الأخرى - كما يجب على لاعب الركبي أن يفهم تمريرة أمامية على أنها تكتيك لاغٍ طالما أنه يلعب الركبي. لا يمكن لطبيبة غربية فهم الطب الصيني من موقف التعلّم من الآخر فقط، وينبغي أن ترى بعض الأدوية على أنها خاطئة وحتى خطرة. إن مثالية الفهم الكامل لمثل هذا الخطاب من ضمن الآخر، لهذا السبب مستحيلة. إذا أرادت المجموعات الخاصة، في المثال الطبي، من أصحاب المهنة تحقيق فهم كامل لبعضها البعض، يمكن أن يحدث هذا فقط بإنشاء نموذج جديد من الممارسة الطبية التي تدمج عناصر كل تقليد لكنها لا تُختزل بأيٍّ

منها، ثم طبعاً ستتغير المجموعات ولا يمكن فهمها تماماً وفي الوقت نفسه إلا إذا حدث بعض التحوّل في العارف نفسه. بكلمات أخرى، الترجمة نموذج ثابت جداً لعملية تحقيق فهم عبر مجالات من اختلافات عميقة. ينبغي أن نستوعب كيف يتغير لاعبون - وحتى ثقافات، إن سُمح لي بهذا الاختزال - حين يصبحوا قادرين على فهم آخرين مختلفين.

من أجل التنافر فقط بين ممارسات، ينبغي أن نضيف مستوى ثالث من الصعوبة. يحدث هذا حين لا يكون نوعان من الممارسة مختلفين بالنموذج والمحتوى فقط، وشكل الاستنتاج والوصف المادي فحسب، إنما يقدّمان مزاعم متنافسة عن الفاعلية العملية نفسها. عندما تظهر في علاقة مع بعضها البعض، تكون ملائمة على نحو طبيعي لتصبح متنافسة، ولا يمكن إضافة إلى ذلك، تفادي أن بعض أحكام فاعليتها النسبية ستكون وضعية (على الأقل لأصحاب المهنة أو مستهلكين، إن لم يكن لـ "مراقبين غير مهتمين"). الطب التقليدي الصيني، على الأقل، مختلف جداً عن الطب الغربي، فضلاً عن ممارسات العمارة الغربية، لكنه ليس غير قابل للقياس مقارنة بالأول علي السياق نفسه، ويُمارس الطب التقليدي الصيني فعلاً في مبانٍ غربية الطراز.

القصد من كل هذا هو الإشارة إلى أن النعرة العرقية الغالبة في النظرية الاجتماعية لا تضم اختلافات مهمة فقط، إنما تتوافق مع ممارسات قابلة للقياس، ومضامين هذا مفاجئة نوعاً ما. افتُرض على نحو شائع أن المقاربة الملائمة لفهم عبر ثقافي، وترياق النعرة العرقية، هي ببساطة إيقاف الحكم النقدي، ويظهر هذا أحياناً على أساس نسبية تامّة. إن مهمة فهم ممارسات غير قابلة للقياس، على كل حال، تتحدّى هذه النسبية.

بالتأكيد، أول مبدأ لفهم ممارسات أشخاص مختلفين جداً عن أنفسنا هو إيقاف نوع الحكم النقدي الذي قد يطبّقه المرء على ممارسات تبدو متشابهة في ثقافة الشخص. ينبغي أن يحاول المرء أولاً فهم ماهية الممارسة، لا تصنيفها فوراً على أساس تشابهها الظاهري مع ممارسات مألوفة لدى الشخص. لسوء الحظ، لا يأخذ كثير من علماء النفس على محمل الجد صعوبة هذه الخطوة الأولى، كما يقول تايلور:

طبيعة الفعل الإنساني نفسه تتطلّب أن نفهمه، مبدئياً على الأقل، بمعاييره، وهذا يعني أن نفهم الأوصاف التي يحملها لأدواته، ولأننا قد فشلنا في فعل ذلك يمكن أن نرتكب خطأً قاتلاً في استيعاب ممارسات غير متجانسة في ممارسات مألوفة لنا[23].

لأنه رأى خطأ الفئة هذا على أنه محتّم تقريباً، اقترح وينش أن الترجمة بين ثقافات هي إشكالية جداً، ما يجعل الفهم الكامل لمجتمع مختلف جداً مستحيلاً. كان عدد من مفكرين آخرين قد قرّروا وصف مبادئ "الإحسان" أو "الإفادة من الشك" التي ينبغي أن يستخدمها مفسّرون محتملون لمقاربة عادات غير متجانسة، ومحاولة استيعابها بمعاييرها الخاصة و/ أو المعاني التي تتضمنها لأولئك الذين يمارسونها هي إحدى هذه المبادئ. مبدأ آخر هو فكرة هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) أننا يجب أن نفضّل دائماً تلك التفسيرات التي تشجعنا على عدّ آخرين بشراً بالحد الأقصى[24]. لا يعني هذا أننا يجب أن نبرّر كل تلك العادات أو نتبنّى المعتقدات المرتبطة بها. "النجاح التفسيري لا يتطلّب أن تبرز آراء المُترجَم عنه على أنها آراؤنا نفسها لكن يتطلّب أن تبرز على أنها **مفهومة** لنا"[25].

عموماً، وبأية طريقة على الأقل بوصفنا باحثين ومنظّرين اجتماعيين، لا نتمنى أن نتوقف عند هذا الجهد لفهم فعل بمعاييره

الخاصة. فعلاً، عندما يزعم محققون أن مثل هذا الفهم هو الهدف الوحيد لتحقيقهم، يكونون عادة مخادعين، وهم يعملون في تحقيق يعدُّ بحد ذاته خارج الممارسة التي يبحثون بها؛ ويحاولون فهم معرفة عملية استطراداً، فيؤلفون مقالات وكتباً تستهدف جمهوراً لا يتكون من مشاركين في الممارسة (أو يحثّون مشاركين على اتخاذ موقف بعيد نوعاً ما نحو ممارستهم). عموماً، الباحثون واضحون تماماً عادة في نيتهم، بالحد الأدنى، إنجاز ترجمة ممارسة إلى نموذج مفهوم في خطاب ما خارج تلك الممارسة - عادة زملاء الباحث الأكاديميين. لا يذهب عالم الإنسان إلى غينيا الجديدة ليصبح ببساطة بابوا أو إلونغات أو ما شابه، إنما من أجل العودة وكشف شيء عمّا يعنيه أن تكون بابوا أو إلونغات أو ما شابه. الترجمة لهذا جزء حيوي في إنجاز المعرفة الاجتماعية، ويمكن أن نبدأ هذه العملية؛ لأن عدم القدرة على القياس والتنافر أو الاختلاف الثقافي قلّما تكتمل. هناك دائماً بعض التداخل في مشكلات الحياة العملية، وفي شروط البنية الاجتماعية، وفي فهم كلٍّ من تلك التي تعدُّ نقطة بداية لخطاب ثقافي متنوّع.

لكن هل الترجمة بحد ذاتها وصف جيد للطريقة التي يحقق بها عالم الإنسان أو محقق آخر أولاً التفاهم؟ إلى حد كبير، خاصة فيما يتعلق بأفضل العمل الميداني، لا أظن هذا. في المقام الأول، معرفة الممارسة هي بحد ذاتها، في قضايا عديدة، إحساس عملي، وبديهي، وحتى مجسّد غير موضوعي في الخطاب. "إن إنجاز طقس يفترض سلفاً شيئاً مختلفاً تماماً عن الإتقان الواعي لنوعٍ من قائمة الآراء المخالفة التي يعرضها معلّقون أكاديميون يكافحون لتحقيق إتقان رمزي لتقليد ميت أو يحتضر (مثال: جداول معادلات بيروقراطيين صينيين) وأيضاً من قبل علماء إنسان في المراحل الأولى

من عملهم"[26]. لهذا السبب يقترح بورديو، على نحو مخالف للبنيوية، أن "فهم ممارسة الطقس ليس مسألة فك شفرة المنطق الداخلي للرمزية، إنما إحياء ضرورته العملية بربطه بالظروف الحقيقية لنشأته"[27].

حتى فيما يخص المعرفة الاستطرادية المحضة، بأية حال لا تُرى عملية إنجاز التفاهم عبر مجالات من الاختلافات الثقافية على أنها خاصة بالترجمة، إنما على أنها خطاب أكثر غنى وتعقيداً وعملية محتملة للتغيير. يشترك محاوران - عالم إنسان وراوٍ - في عملية تحسين تدريجي لفهم ينبغي أن يُتخيّل بمعايير فاعلة، ويتضمن هذا حواراً لا كلاماً من طرف واحد، ويتغير كل من عالم الإنسان والراوي بهذا، ويحققان التفاهم بدقة؛ لأنهما يتغيران إلى شخصين يمكن أن يفهما بعضهما بعضاً، لا لأن أحدهما يترجم المعرفة الثابتة بكينونتها النهائية للآخر إلى نموذج يمكن أن يفهمه من دون أن يصبح شخصاً مختلفاً على نحو مهم. نظراً إلى أن المعرفة نشاط مكوّن للفرد، لا تخزين آلي لمعطيات، فإن اكتساب المعرفة يعني دائماً التغيير نوعاً ما، لكن تحديداً عندما نواجه أوجه تناقض أساسية في ممارسات (ومن ثم في المعرفة والتعرّف العملي)، فإن تحقيق تفاهم يتضمن أن يصبح المرء شخصاً يمكن، من ناحية المبدأ، أن يلعب لعبتين مختلفتين لا يمكن لعبهما في الوقت نفسه ولا يمكن ترجمتهما مباشرة بمعايير كل منهما. قد يبني عالم الإنسان علم إنسان أزاندي (مجموعة عرقية أنغولية)، كاشفاً إلى حد كبير ما يعنيه أن تكون أزاندياً، لكن فعل هذا لا يعني ببساطة ترجمة حياة الأزاندي إلى لغة علم إنسان غربي (أو عادية)[28]. إضافة إلى ذلك، يفعل عالم الإنسان شيئاً لا يبرز خارج نطاق ما يفعله أزاندي عادة فقط، إنما يكون على علاقة هرمية به أيضاً (مثلاً: لا يرسل أزاندي علماء

إنسان إلى بريطانيا)[29]. لا ينبغي أن تكون التحولات التي تصبح واجبة نتيجة الفهم المشترك متناسقة.

اخترت آنفاً مثال الطب التقليدي الصيني في مواجهة الطب "العلمي" الغربي (والعكس بالعكس) تحديداً، لأن هذا ليس تبايناً صارخاً مثل ذاك الموجود على نطاق واسع في أدب الترجمة بين ثقافات وتقويم العقلانية: أي العرافة مقابل العلم الحديث[30]. برغم أننا لا نتخيل أن المشاركين في خطاب زاندي بشأن العرافة يحاولون فهم العلم الغربي بمعايير أزاندي (شيء من هذا القبيل يمكن تخيّله من ناحية المبدأ)، إلا أن هناك بوضوح بعض الجهود من جانب ممارسي مهنة الطب الصيني التقليدي، فهؤلاء لا يحاولون فهم الطب الغربي فقط، إنما لديهم السمات الملائمة لفعل ذلك أيضاً - كل من معالجات محددة ونمط شبه اختباري من البحث فيه ونقاش عن الطب التقليدي[31]. على الرغم من ذلك، يفرض علينا وجود ممارسات غير قابلة للقياس ضرورة التقويم، وعندما يكون نشاطان مختلفان ببساطة، قد نقول (بغض النظر عن الفرصة وتكاليف الموارد) "لتزهر مئة زهرة" ونستمتع بالتنوع من دون أي محاولة للتقويم. فعلاً، عندما يكتمل الاختلاف، قد يكون التقويم المقارن إما مستحيلاً أو ذاتياً محضاً، وقضية اعتباطية منطقياً، لكن النشاطات غير القابلة للقياس مرتبطة تحديداً بأوجه شبه معينة، بالرغم من أنها قد تكون مختلفة على نحو جذري، وتفرض مزاعم ذات صلة على اهتمام المراقبين - وفي حال الطب، مرضى محتملين. لا يعد الطب الصيني أو الغربي "أفضل" بطريقة إجمالية، لكن ضمن حقول معينة حيث يدّعي كلاهما الفاعلية، يرتبطان بموضوع التقويمات المقارنة. إضافة إلى ذلك، ليست الحال أن مثل تلك التقويمات مجرد وجود اعتباطي لذاتية أو رغبة في السلطة (كما قد يدفع خطاب ما بعد فوكو

المرء إلى الاعتقاد). يُظهر الطب الغربي فاعلية تقنية كافية تتطلّب مزيجاً معيناً من القبول، والتفسير، أو القمع (كما فعل حقاً العلم الغربي حين بدأ أولاً تحقيق نجاح تقني ملحوظ في الغرب). في الصين نفسها، ممارسو الطب الصيني مرغمون في الواقع على الدفاع حين يجدون أنفسهم في منافسة مباشرة مع الطب بالأسلوب الغربي في إحدى نقاط قوة الأخير، لكن هذا الأخير طبعاً لديه نقاط ضعف أيضاً، وهناك على الأقل مجال للمتخصصين الصينيين لتقديم مزاعم عملية مقنعة خاصة بهم في تلك المجالات. لهذا انتقلت علاجات الوخز بالإبر والأعشاب غرباً حيث كانت هناك محاولة لجعلها ملائمة هناك - محاولة ستستمر في جعل المتخصصين الغربيين يشعرون بعدم الارتياح حتى تُفسّر فاعليتها تماماً على أسس داخلية للخطاب الطبي العلمي الغربي.

مثل هذا التفسير - حتى إن كان مؤيداً للوخز بالإبر - لن يخرج من داخل الطب التقليدي الصيني، ولن يكون لغة تعبيرية محايدة لجسر عدم قابلية القياس. سيكون هذا نموذجاً جديداً للممارسة، وربما أكثر مرونة من سابقاتها، لكن بالتأكيد ضمن حدودها، وإذا تطوّر من الطب الصيني التقليدي والطب "العلمي" الغربي، فسيعني وجوده نفسه أن كلتا الممارستين (ومجموعات من أصحاب المهنة) قد تغيرتا. الشيء نفسه، كما سأجادل، صحيح لكل أنواع الخطابات عبر الثقافات التي تواجهنا والتي تزعم نظرياتنا أنها تستند إليها عموماً.

على نحو مشابه، في مملكة العلم التي قاد كون أولاً إلى صياغة فكرة عدم قابلية قياس النماذج، هذا عموماً ليس خطاباً محايداً إنما هو تغير تاريخي ينتج قدرات تعرّف وتوجّهات جديدة تمكّن علماء من استيعاب - ربما على نحو مشوّه - نموذجين غير قابلين للقياس. لا ينبغي أن نتفق مع فوكو أن بنى المعرفة - نماذج

معرفية أو واسعة النطاق - ببساطة تتغير، وتخلف بعضها بعضاً من دون تحولات تدريجية أو إمكانية إجراء تقويم مقارن[32]. تجعل نشاطات عملية استعمال مثل تلك البنى متزامنة وتقدم في بعض الظروف تقويمات مقارنة[33]، لكن لا ضمانة أن التغييرات التاريخية التي تمكّن مثل هذا الفهم لنماذج غير قابلة للقياس سابقاً هي الوحيدة التي يمكن أن تحدث، حتى إذا وافقنا على أنها تحقق كسباً معرفياً - تقدماً في المعرفة نوعاً ما - لا يدل هذا على أنها التحوّلات الفكرية الوحيدة التي يمكن أن تفعل هذا. على نحو متصل، ينبغي أن نتوخى الحذر لتفادي افتراض أن ثقافات (أو خطابات) تعدُّ وحدة متكاملة على نحو متأصل، وقد تكون ممارسة من ثقافة أخرى موضوعاً لتفسيرات أو تقويمات متنافسة ضمن تلك الثقافة. هذا يمكن أن يساعد المفسّر المحتمل، كما أوضح تامبيا (Tambiah): "إذا كانت هناك انتقادات وتقويمات داخلية ضمن مجتمع، يجب على عواملها أن تختار بين بدائل وتشترك في نقاش عن "عقلانية" قواعدها وأعرافها. تساعد هذه الانتقادات الداخلية في جعل عالم الإنسان حساساً ويركز على مهمته المتمثّلة في ترجمة مفهومة وتقويم بنيوي"[34].

إن فعل النظرية هو بنفسه نموذج خطاب ينمو حين يتحوّل في ظروف تاريخية وسياقات ثقافية متغيرة، ولا يمكن أن تحقق عمومية حقيقية ببساطة بإدراجها تحت فئة أكبر أو باختبارها وفقاً لمعطيات من مجال واسع من خلفيات ثقافية وحقب تاريخية، ولا يمكن ترجمتها بوضوح بين ثقافات بطريقة لا تغير بمزيج معين الأصلي، وتقدّم الأصلي على أنه غريب، وتهيمن على النموذج، أو ببساطة تفشل في تحقيق تواصل مقبول. نتيجة ذلك، سيكون لزاماً دائماً على منظرين اجتماعيين - كلما حاولوا فهم الفئات الاجتماعية الأساسية -

وضع عملهم في سياق ثقافي، وأن ينفتحوا ذهنياً على الإصلاح بمواجهة سياقات ثقافية أخرى.

في الوقت نفسه، يمكن بصعوبة افتراض أن الأهداف المحتملة للفهم ستبقى من دون تغيير، وكلا طرفي أي حوار سيتأثران. التغييرات ذات الصلة، على كل حال، تاريخية وتتعلق بالسِّيَر (سيرة شخص أو حياته). لا يمكن فصل جهد علم الإنسان أو علم الاجتماع للفهم عن العملية التاريخية الطويلة التي أوجدت الحاجة إلى تواصل بين ثقافات وستستمر في تحويل كل طرف إليها، وإن يكن على نحو غير متناسق. تضم هذه العملية التاريخية الممارسة التي أوجدت الباحثة الفردية وكوّنت أدواتها، لكنها لا تقتصر عليها، فهي قد أوجدت أيضاً حروباً واستعماراً ووسائل إعلام جماهيرية، ساعدت جميعها على إيجاد ظروف لأي فهم بين ثقافات، إضافة إلى وضع عقبات حالية محددة تاريخياً لمثل هذا الفهم.

III

لقد قدّمت سابقاً قضية الخصوصية الثقافية بالحديث عن عمليات التغير الثقافي والنظري، وفعلاً كثير من القضايا التي يفرضها التغيير التاريخي مشابهة لتلك التي يفرضها التنوع عبر الثقافات - مضافاً إليها صعوبة استحالة إجراء حوار ملائم لتحقيق فهم ثقافي. الخصوصية الثقافية والتاريخية لهذا السبب مرتبطتان، لكن هناك بعض النقاط المحددة التي يمكن أن نذكرها بشأن الأخيرة.

في الدفاع عن النظرية "المحددة تاريخياً"، لا أعني مجرد "أخذ التاريخ بالحسبان"، ولا أزعم تفسير كل التاريخ، إنما أعني تعرّف أن (1) إنتاج النظريات ظاهرة تاريخية، و(2) الفئات المستخدمة في خطاب نظري ملائمة غالباً لعصور تاريخية محددة

(جزئياً لأنها مقنعة حتماً كما اقترحت آنفاً)، و(3) توجد نظريات في حقول استطرادية، في علاقتها بنظريات أخرى، وليست بيانات مكتفية ذاتياً بمعناها. يسمح الحوار والتغير التاريخي بجسر اختلاف ثقافي لا مرادفات له في عصور تاريخية.

يعدُّ إنتاج النظريات نفسها مشكلة تاريخية على نطاق واسع الآن، برغم أنها ليست عالمية. على الأقل ضمن خطاب النظرية النقدية، نجد أن الحاجة إلى ربط بيان نظري بسجلٍ من إنتاجه (أو احتمال وجود مثل ذلك السجل من دون تناقض) مقبولة عموماً، وهذه الفكرة عن الربط مميزة نوعاً ما للنظرية النقدية، على كل حال، لا تظهر على نحو مهم إطلاقاً في النظرية النقدية "السائدة"[35]. تتكون معظم النظرية التي تدّعي أنها وضعية من دون أي محاولة لجعل فعل بناء النظرية نفسه مفهوماً ضمن النظرية.

الخصوصية التاريخية للفئات النظرية نفسها أقل قبولاً على نطاق واسع، وهذا مفاجئ نوعاً ما؛ لأن كلاً من فيبر وماركس عملا كثيراً على وضع مفاهيم محددة تاريخياً، وقد عمد حتى تلاميذ مخلصون لكل منهما، بعدة طرق غالباً إلى تجاهل خصائصها التاريخية (الغامضة أحياناً على نحو لا يمكن إنكاره) وعاملوا مفاهيمهم ونظرياتهم على أنها حقائق سرمدية عبر تاريخية. انظر إلى استخدام كلمة "عمل" في النظرية الماركسية، فمعظم الدراسات عن ماركس تعد العمل فئة عبر تاريخية تنطبق على كل العصور والثقافات، ويجادل آخرون - على نحو صحيح، برأيي - أنها فئة من نظرية ماركس المتطورة تماماً، وينبغي معاملة "عمل" على أنها خاصة بالرأسمالية. بالتأكيد، يمكن فهم أن الشغل - بالمفهوم العام - أوسع نطاقاً، لكن يحدث هذا تحديداً؛ لأنها كلمة غير نظرية. فكرة العمل مركزية للعالم ماركس؛ لأن العمل بوصفه نموذجاً لقيمة مجرّدة -

قابلة للقياس كماً ونوعاً - مكوّن نظري للرأسمالية، وهو مفهوم ملائم ومحدد لمجتمع تعدُّ فيه الرأسمالية مجموعة من الفئات الثقافية إضافة إلى علاقات مادية يمكن القول إنها موجودة[36].

لا يمكن إلغاء الخصوصية التاريخية ومحتوى كل الفئات النظرية المعقّدة بإعادة صياغة تحليلية، وهي تكوّن سبباً لعدم كون العمل النظري تراكمياً تماماً، بالمعنى الوضعي، وأن الصياغات الاستدلالية محدودة دائماً ومتطفلة على سجلات استقرائية. الأمل بألفية نظرية من نظريات استدلالية واستقرائية مضلل في أفضل حالاته[37]. بين تأثيرات السعي خلف هذا الوهم، كما أزعم، وهن ضروري لفئات نظرية ومن ثَم نظريات، ولا يحل أي جهد لتحديد "مجالات هدف" للنظرية (أو حتى عناوين) هذه المشكلة؛ لأنه يفترض كفاية سجلات الفئات الأساسية عبر مجالات من سياقات تعدُّ فيها افتراضات النظرية قابلة للحياة أو لا[38].

لا تظهر الحاجة إلى خصوصية تاريخية ببساطة من الصعوبة التي يواجهها مؤلف كلي العلم في الدلالة على أيٍّ من بياناته، فالحقيقة تنطبق على أي لحظة في سرد تغييرات جذرية، لكنها الحاجة إلى تعرّف (1) وجهة النظر المحدودة التي يقدمها الرأي التاريخي لكل منظّر، و(2) تأصّل الفئات النظرية في عالم الممارسة. فيما يتعلق بالأخيرة، أعني أولاً وببساطة أننا لا يمكن أن نتخيل أن ماركس قد طوّر نظريته عن الرأسمالية لو أنه عاش في القرن التاسع لا التاسع عشر. أكثر تحديداً، حتى الاهتمامات النظرية التي ظهرت في أثناء تاريخ التفكير الاجتماعي كله - محاولة فهم وتحديد ما عليه شخص ما، مثلاً - يمكن التفكير بها دائماً بطرق ترتبط على نحو وثيق بطبيعة المجتمع (ومن ثم الأشخاص) ضمن مملكة تجربة وتعليم المفكّر المعني. قد يساعد العلم في التغلب على حدود فرضتها حدود تجربة

الفرد، وقد يجعل المرء أقل تعصباً للعرق وأقل سذاجة تاريخياً. على الرغم من ذلك، ينبغي منح التجربة الشخصية دوراً مركزياً في وضع سجلات لتحقيق إمكانية فهم (وإنجاز مرجع خاص) لفئات ومفاهيم نظرية، ونظريات تكوّن التجربة جزءاً من نسيجها.

تبرز قضية الخصوصية التاريخية عند كل مستويات التحليل، وهي موضع اهتمام أيضاً في كل الأوقات. كذلك، هناك تغييرات تاريخية تميّز سياق إنتاج النظرية من جيل إلى جيل، لكن التطبيق الأهم لهذه النقطة يأتي من تحديد عصور في التاريخ البشري، وبناء أُطر عمل تصورية ملائمة لتغييرات في عصور مختلفة. تبرز الخصوصية التاريخية على أنها بالغة الأهمية لنقاشات بشأن إن كانت الحداثة تفسح المجال لما بعد التحديثية، والنظريات التي تستند إلى إستراتيجيات اقتصادية لرأسماليين أفراد تفسّر الكثير عن الرأسمالية المعاصرة، أو تطبيع السلطة عملية اجتماعية بالغة الأهمية لمجتمعات حديثة. أؤكد أن القضية لا تتعلق ببساطة بمجالات الهدف، وهي أساساً قضية بشأن كيف يحدّد البناء التصوّري لتلك الحدود التاريخية أي نوعٍ من الفئات سيكون ملائماً لتحليل ظاهرة داخلية لها. هذا مهم على نَحو خاص للنظرية التي تفترض أنها تتخذ موقفاً نقدياً نحو ترتيبات اجتماعية قائمة، وجوهري أن تكون مثل تلك النظرية قادرة على عرض مواقفها في علاقة متأصلة مع مثل تلك الترتيبات الاجتماعية؛ من أجل نقدها لتفادي كونها مجرد تعبير ذاتي اعتباطي من ناحية، أو افتراضاً أقل اعتباطية لقيم خارجية، قد لا تكون عالمية.

أهمية حقيقة أن النظريات موجودة في مجالات استدلالية محدودة ثقافياً وتاريخياً على علاقة جزئية باستحالة فصل تقويم أي نظرية عن مدى البدائل المحتملة لها. تتعلق الخيارات بالكسب

المعرفي، لا الحقيقة المطلقة؛ والفائدة السياسية، لا اليقين السياسي، وهكذا[39]. تكون مثل تلك الخيارات دائماً جزءاً من عملية تغيير أساسي وفحص لطرق مستقبلية محتملة، ومن ثم حتمية وجود تواصل يتعلق بمدى الخيارات. يقدّم هذا التواصل النظري نفسه على أن بمقدوره الارتقاء فوق المشكلات العادية للتواصل، ولا يعرض وضوحاً ودقة أكبر فقط، إنما بتعبيرات هابرماس يخلّص القارئ من مزاعم الشرعية. هناك كما أظن بعض الحقيقة في هذه التقدمة الذاتية عن النظرية، وضمن خطابات عن المجتمع تتميز النظرية منها ببعض الفوائد الخاصة في تمكين التواصل عبر مجالات من الاختلاف الثقافي، وتتمتع بتلك الفوائد عامة؛ لأنه حتى في المجال الذي لا تركّز فيه النظرية على الانفعالية (كون الشيء عائداً إلى الفاعل)، تضمها في الواقع، لكن الفوائد أكبر حيث تكون النظرية واضحة بشأن أسسها التاريخية وتطبيقاتها.

في أفضل الظروف، بينما لا يكون التواصل مثالياً أبداً، وكما شدّد دريدا على وجه الخصوص، فإن اللغة نفسها تنتج احتمال، وتحتّم تقديم تفسيرات متشعّبة غير محدودة، وتتناول الاختلاف[40]. ولأن النظرية تضع معياراً عالياً لخطابها الداخلي، تصبح هدفاً سهلاً للنقد. على نحو خاص، من السهل إظهار أن النظرية التي تقدّم نفسها على أنها محايدة سياسياً وغير ذلك هي متحيّزة بقوة، وأن النظرية التي تزعم الوضوح واليقين الموضوعي لا يمكن أن تحقق ذلك إلا بالافتراض سلفاً وجود أساس في أعمال منظّرين والافتراضات الضمنية لثقافتهم - "ما يمكن أن يُترك من دون إفصاح عنه". يوجد الرد على هذا، كما اقترح، في زيادة أسس النظرية لدى منظّرين انفعاليين ذاتياً، وفي حساسية ثقافية وخصوصية تاريخية، لا في اقتراح أن الخطاب النظري لا يمكن أن يرتقي إلى مستوى مُثله،

وأننا يجب أن نفقد تلك المُثل على أنها بنى تنظيمية. ينبغي تقديم خيارات ضمن بدائل نظرية متوافرة أو نتخلى عن مقدار كبير من الخطاب العلمي والسياسي والأخلاقي المعاصر. إن تفادي مثل تلك الخيارات، وجعل عدم كفاية كل النظريات المتوافرة سبباً لتجاهلها كلها، أكثر تطرفاً وإشكالية مما يفترض كثير من المدافعين ظاهرياً عنها.

IV

إذا كانت النظرية مؤسسة تاريخياً وحسّاسة للتنوع الثقافي حقاً، لا يمكن لمشروع تطوير نظرية اجتماعية عامة إلى أقصى حد أن يتمثّل في بعض النماذج التي قد افتُرضت لها، أو افتُرضت فيها. في البداية، ينبغي أن تكون النظرية خطاباً متعدد الأصوات، لا بياناً أحادياً[41]. هذا يعني أن النظرية في مجملها لن تكون قضية أجوبة مباشرة بسيطة، أو تراكماً بأي معنى بسيط ولا يمكن لها أن تكون "مكتملة"، وأكثر تحديداً، ستظهر إنجازات نظرية في نموذج خطاب تلقي فيه آراء كثيرة الضوء على مشكلة من وجهات نظر مختلفة[42]. فعلاً، الصفة الداخلية المميزة لأفضل النظريات هي وجود أصوات مختلفة، وجدال لا يحاول تقديم العالم على أنه مجموعة من الأوصاف السطحية[43]. بهذا المعنى تشترك فكرة تعددية الأصوات مع الرؤية البنيوية القائلة إن مجموع الأمثلة التجريبية لظاهرة ما قد تكون مضللة لفهم بنى تقدّم مجموعة من الاحتمالات الموضوعية، وبالفهم الجدلي أن ما يوجد في مرحلة معينة ليس بالضرورة الحقيقة الأساسية وليس بالتأكيد نهاية الحقيقة. ينبغي ألا تزعم نظرية جيدة من النوع الأكثر "عمومية" أنها نهاية المطاف، لكن أن تفتح نفسها داخلياً لتأثيرات نزعات وإمكانيات متنافسة[44]. أكثر من ذلك، ينبغي تعرّف أن نظريات فردية تستنتج معناها على الأغلب من حقل الخطاب

النظري الذي تتطوّر وتظهر فيه، وهي ليست مكتفية ذاتياً.

على نحو متصل، يجب أن نتعرّف أن نسخاً قوية من مزاعم التنظير الاستنتاجي وتجميع فرضيات خضعت للاختبار في نظريات خارج متناول اليد (الزعمان 3 و4 من قائمة المزاعم بشأن العمومية النظرية الواردة في مقدّمة هذا الفصل). لا تضيف نظريات محلية شيئاً إلى أخرى متوسطة المدى، أو تضيف شيئاً إلى نظرية عامة، وربما يشمل كل مستوى من النظرية مستويات أقل، أو يتلقى توجيهاً من أخرى أكثر عمومية. ليس ممكناً، على كل حال، إنتاج نظريات محلية - لا تزال سلسلة من افتراضات جرى اختبارها بنجاح - في نطاقها، وهناك عمل نظري منفصل ينبغي القيام به، ليس أقل من إنشاء الأرضية التاريخية للنظرية وتوضيح السياق الثقافي لمفاهيمها، إضافة إلى ربط مزيد من نظريات محلية مختلفة بعضها ببعض. لا يمكن لنظريات محلية بأي حال أن تغض الطرف عن المعنى في وجهات نظر ثقافية وعمليات تاريخية لا يمكن استيعابها على نحو داخلي لها، ويمكن ترك مثل تلك الأبعاد الثقافية والتاريخية طبعاً غير محددة على نحو ساذج. قد يحجب هذا اعتماداً ضمنياً على نظرية أكثر عمومية - كما تعتمد معظم النظريات المحلية في علم الاجتماع اليوم على مزيج فضفاض من البنيوية والوضعية من دون اهتمام فكري جدّي بأي منها. يلغي عدم تحديد الموقف الثقافي والاجتماعي الأرضية لعلاقة نقدية بين نظرية ما والسياق التاريخي الذي تنتج ضمنه.

لا يمكن لنظرية محلية أن تُبطل اعتمادها على نظرية أكثر عمومية، فإما أن تعتمد مباشرة على جزء محدد من نظرية أكثر عمومية أو تعتمد على مجموعة غير تنظيرية من عوامل ثقافية لا يمكن وضعها في نظرية إلا عند مستوى أكثر عمومية. بالعكس، مع

ذلك الاستنتاج الكامل لنظريات محلية ومتوسطة المدى من أخرى أكثر عمومية لم يعد يبدو مثالياً[45]. يمكن بالتأكيد بناء نظرية استنتاجية، وتتمتع مثل تلك الجهود ببعض القيمة في مجالات مقيدة، لكنها لا تحدد درباً معقولاً للتطور النظري بنحو عام، ولا تستطيع نظرية استنتاجية تماماً (أو حتى غالباً) أن تكون حسّاسة جداً ثقافياً أو ذات أساس تاريخي متين، ويجب أن تكون شكلية بالحد الأقصى ومحتواها بالحد الأدنى[46].

تعدُّ مثل تلك النظريات الاستنتاجية (مثال: نظرية الاختيار المنطقي، بنيوية بلاو الاجتماعية واسعة النطاق) غالباً نماذج لنظرية عامة. بالمعنى السائد في هذا الفصل، على كل حال، هذه "العمومية" مقيدة كثيراً، ويجري تقديم التطبيق العالمي (أو العالمي تقريباً) على حساب الحساسية الثقافية والخصوصية التاريخية، ما يجعل النظرية لا تستطيع تأسيس نفسها بأي طريقة ثرية في حياة اجتماعية واقعية. إن افتراضات عالمية أو بنى افتراضات مزعومة بشأن مجالات ضيقة نسبياً من ظاهرة ما، أو سمات مجرّدة تماماً من ظاهرة ليست بهذا المعنى "نظرية عامة"، إنما أشكال مختلفة من نظرية محلية. تتكون نظرية الاختيار المنطقي مثلاً من مجموعة عامة من الإجراءات أو الإرشادات لبناء نظرية محلية تماماً، ولا تقدّم نظرية عامة بحد ذاتها[47]. سواء دعوناها "عامة" أو شيئاً آخر، أفضل نظرية اجتماعية (بمعنى الأكثر ملاءمة للحياة الاجتماعية بكل أبعادها المتعددة وتنوعاتها الثقافية والتاريخية) ثرية تجريبياً، وتضم خطاباً (تجريبياً) تاريخياً ومقارناً قائماً بذاته وله انعكاس على تطور الفئات. يبقى ماركس، وفيبر، وإلى حدٍّ كبير دوركهايم، لهذا السبب أمثلة لطرق لم يتمكن بارسون وهابرماس (خاصة بعد تخلّيه عن إستراتيجية **التحوّل البنيوي للمجال العام** الأكثر ثراء تجريبياً) من إنجازها كما ينبغي.

أفضل النظريات "العامة" (بمعنى عالميتها، خاصة نظريات استنتاجية) ليست نظريات تتكلم بدقة عن الحياة الاجتماعية، إنما تنظّر بعض ظروفها. هذا صحيح أيضاً فيما يتعلق بجزء كبير من عمل سيمل (Simmel)، وفي هذا لديها وريث حديث في نظرية بيتر بلاو البنيوية واسعة النطاق عن التباين والتغاير وبتعقيد أكبر في نظرية هاريسون وايت (Harrison White) عن الهوية والسيطرة[48]. ينبغي أن تكون النظريات عن الحياة الاجتماعية تاريخية دائماً؛ لأن الحياة الاجتماعية عملية تاريخية مستمرة، وثرية بالمحتوى؛ لأن الحياة الاجتماعية تتميز بخصوصية ثقافية على الدوام. على الرغم من أن النظرية الشكلية مثل نظرية بلاو قد تكون واسعة النطاق في تطبيقها، وربما حتى عالمية (وبذلك المعنى عامة)، إلا أنها لا تصبح واقعية أو بأي طريقة تجريبية من دون أن تكون إلى حدٍّ ما خاصة، بكل من المعيارين التاريخي والثقافي[49]. هذا شيء تعرّفته سيمل أكثر، أو على الأقل بوضوح أكبر من بلاو[50]. كما رأينا في الفصل 2، ينبغي أن تكون حتى أبسط أو "أوضح" الفئات الواقعية التي شرح بها بلاو نظريته الشكلية - مثال: تلك المتعلقة بالعرق والطبقة - على الأقل مقدّمات ضمنية ومحددة بالخاصية التاريخية والثقافية في النظرية[51]. لا تحول أهمية الخاصية الثقافية والتاريخية ضمن نظريات جيدة، على كل حال، من دون إجراء تعميم أو مقارنة عبر مجالات ثقافية أو زمنية. إحدى أوهام النقاشات الحالية بين منتحلي صفة منظّري ما بعد التحديثية ومنتحلي صفة المدافعين عن السبب هي فكرة أننا نواجه اختياراً صعباً بين الاهتمام بسمات متعددة وخصوصية والبحث عن معرفة عامة.

يتحدّى السعي إلى تحقيق خصوصية ثقافية وتاريخية العالمية، لكن يمكن أن يمنح التخصصية سببين للابتهاج. يعكس تجريد منظّر

ما بعد التحديثية للمدلولات من سياقها عدّة عمليات اجتماعية وثقافية معاصرة: توسّط، وإدماج ذاتي، وقابلية الحركة... إلخ. أظن أن هناك كماً كبيراً من هذا، لكن السؤال هو كيف نستجيب. لم ير منظّرو ما بعد الحداثة إلا خياراً بين سلطة كلّية وأفكار حرّة على حساب النسبية، وقد اختاروا عموماً الأخيرة، لكنني قد حاولت أن أعرض في هذا الفصل أن طرقاً أخرى مفتوحة - خاصة نوع محدد تاريخياً وحسّاس ثقافياً من النظرية الذي ينبغي أن يضم محتوىً ثرياً ويهدف إلى تحقيق كسب معرفي لا حقيقة نهائية.

تسمح مقاربات منظّري ما بعد التحديثية، كما سنرى في الفصل الآتي، وحتى تشجّع، تعرّفَ مجموعة من الأصوات في التاريخ. هذا مثلاً أهم ثقلٍ موازن نقدي يقدّمونه لنظرية هابرماس العالمية، وهم يزيدون تعرّفنا للاختلاف، لكنهم لا يقدّمون أساساً للمقارنة، وفي بعض الحالات يجعلونها تبدو مستحيلة من داخل المقاربة. الأسباب مشابهة إلى حد ما بتلك التي تنتج نسبية معيارية، والمفارقة أن منظّري ما بعد التحديثية هم بهذه الطريقة الصورة المنعكسة غالباً عن منظّري عالمية التنوير الذين يعترضون عليهم، ما يجعل الاختلاف - خاصة **اختلاف** دريدا - شيئاً جوهرياً كما هي الهوية المتكاملة أو العالمية لخصومهم، وإذا كانت الهوية الوضعية المتكاملة نموذجاً للعنف ضد الاختلاف، كذلك الاختلاف المطلق هو نموذج للعنف ضد الذاتية المشتركة، أو أكثر تحديداً الإرادة الإنسانية لجسر الفجوة بين الناس والتقاليد والثقافات.

ينبغي أن يكون ما يُقدّم مقاربة **عملياتية** (Practicality) للفهم، وسيتطلّب نموذجاً من الفعل التواصلي (هابرماس)[52] الذي يسمح بخطاب تنمو فيه ذاتية مشتركة. يُتوقع أن يجري إنجاز الفهم المشترك نفسه لا من طريق الترجمة ببساطة إنما بعملية تغيير تاريخية على كلا

الجانبين، وسيحدّد موقع العلم المقارن ضمن مثل تلك العملية التاريخية، ويسعى إلى تحقيق كسب معرفي عبر نظريات تقدم محتوى ثرياً ينبغي أن تكون موضوعاً لعملية مستمرة من إعادة التفسير، وسيحاول توضيح أُطر تاريخية وثقافية تجعله ممكناً، لا فقدان رؤية التناهي والعمومية المحدودة لتلك الأُطر.

بالمختصر، ينبغي أن يكون تقديم نظرية اجتماعية وسياسية ومقارنة تاريخية وعبر ثقافية متواصلاً، ويضم أعمالاً مشتركة بينها.

الهوامش

(1) (Merton, 1968).

(2) لقد ظهر فكر لا يخلو من بعض التناقض، كما في (Alexander, 1982, vol. 2)، حاول (Parsons, 1949) التغلب على الانقسام بين فكرة العلم الوضعية هذه ومقاربة فيبر والمنظرّين التقليديين الآخرين الذين قبلهم في شرعة علم الاجتماع. كان عمل سيكا وماكس فيبر قد أظهر حديثاً كم هي بعيدة قراءة بارسونز عن البعد التفسيري لنظرية فيبر.

(3) (Mills, 1959).

(4) من أجل هذه الرغبة في النظريات، انظر (Lakatos, 1970).

(5) انظر (Taylor, 1992)، والفصل 7 من هذا الكتاب لمعرفة بعض الأسباب التي جعلت "النسبية اللينة" (Soft Relativism) تعني غالباً رفض التعامل مع آخرين بطرق إما تأخذهم على محمل الجد كما يطلبون، أو تجعلنا نُخضع أنفسنا لتحدٍّ حقيقي منهم.

(6) الاستشراق (Orientalism) من النوع الذي يلخّصه مونتسكيو وينتقده على نحو بارز سعيد، هو أحد أشكال هذه المعالجة الإشكالية للتنوع عبر الثقافي. برغم أن الاختلاف يصبح جلياً نظرياً في هذا النوع من أعمال مستشرقين، إلا أن مشروعه أو مشروعها لا يكون لفهم الآخر إنما استخدام أعمال الآخرين لتحقيق فهم ذاتي متعصّب للعرق. قد تكون مثل تلك الأعمال إيجابية ("انظر ما يمكن أن نتعلّمه من الهمجي النبيل أو الصيني الوثني") أو سلبية ("قد نفتقر إلى الديمقراطية الكاملة لكن الحمد لله أننا لا نعيش في كنف قاضٍ، أو باشا، أو نموذج آخر من مستبدين شرقيين") في رؤيتها للآخر. قد يُمنح الآخر وصفاً تفصيلياً أكثر ثراء أو تخطيطاً، لكن برغم ذلك، في مثل تلك الأعمال، يُفهم الآخر خارجياً فقط وبوصفه فئة محدّدة لا أساسية أو مستقلة.

(7) (Habermas, 1984, vol. 1).

(8) اعترض جيليجان (Gilligan) على فكرة كولبرغ (Kohlberg) بوجود مراحل عالمية

ثابتة من الاستنتاج الأخلاقي على أنها انعكاس لأنماط ذكورية لا تتمتع بشرعية حقيقية أكبر من أنماط أنثوية سائدة مقارنة. إضافة إلى الإسهامات الأصلية (Kohlberg, 1981) و(Gilligan, 1982) انظر ايضاً تعليق بن حبيب وتنظيره للجدال (Benhabib, 1985).

(9) انظر (Young, 1987)، بشأن مشكلات تظهر من افتراض أن العدالة ينبغي أن تستند على النزاهة، وأيضاً عملها (Young, 1990).

(10) كما جادل ماكارثي (McCarthy) في عمله:

Thomas forthcoming McCarthy: "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections in Analytical Distinctions," *Cardozo Law Review*,

افترض هابرماس أن الخطابات الأخلاقية - السياسية مشابهة لخطابات عن مزاعم الحقيقة في أنها يجب أن تكون ممكنة للجميع لينتج عنها إجماع منطقي، حتى إذا كانت التسوية والحلول الوسط مطلوبة على المدى القصير، لكن ليس واضحاً لماذا لا ينبغي أن نتوقع، مثلاً، استمرار جدال بشأن الإجهاض على نحو غير محدد وألا تُحلَّ القضية بالتوصل إلى إجماع منطقي بين عوامل اجتماعية كما يفعلون حالياً.

(11) يضمن هابرماس مكاناً للتكافل إلى جانب العدالة في سجله عن الأمور الاجتماعية الجيدة الأساسية، ويتعرّف نقاشات دوركهايم بشأن مسؤولية التكافل المستند مباشرة إلى حاجة تبادلية (ومن ثم الاختلاف)، لكن هابرماس لا يعامل الاختلاف على أنه جيد أو مُنتِج بحد ذاته، إنما محتّم ويستحق التسامح. هذا يعني أنه حتى باعتبار التكامل الاجتماعي مستنداً إلى التواصل، لا يحاول هابرماس تنظير الاختلاف الثقافي أو مشكلات خطاب التفويض المشترك عبر مجالات من الاختلافات الأساسية. انظر (Calhoun, 1988).

(12) (Foucault, 1965).

(13) انظر (Taguieff, 1988) بشأن الطريقة التي أُدمجت بها مكافحة العنصرية الليبرالية - عادة من دون تعرّف انعكاسي - وبُنيت على فئات العرق.

(14) من أجل نقد ممنهج مؤيد لنظرية بلاو الرسمية عن البنية الاجتماعية ضمن هذا المجال، انظر (Calhoun and Scott, 1990).

(15) سنرى شيئاً إضافياً عمّا يعنيه هذا حين نعرض عن الخصوصية التاريخية للفئات النظرية في القسم الآتي.

(16) (Wilson, 1970).

(17) انظر (Wilson, 1970) و(Hollis, and Lukes, 1982). كان أول من اعترض على وينش (Winch)على نحو مهم ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، وأخيراً شاركت مجموعة من مفكرين مختلفين في تلك النقاشات.

(18) قد تكوّن نظريات عن الاقتصاد في الاختيار المنطقي أو جعله نفعياً استثناءات جزئية لهذا. يبدو أنها تزعم، حتى بعد تضمينها مزاعم تطبيقية بدلاً من بنى افتراضية، أن عوامل تتصرف في الواقع دائماً، أو دائماً تقريباً، وفقاً لمعيار عالمي واحد من المنطقية.

(19) استعار كون فكرة عدم قابلية القياس من الرياضيات، انظر (Kuhn, 1970)،

وانظر النقاش (Taylor, 1985) و(Bernstein, 1983) و(Tambiah, 1990).

(20) إحدى مفارقات نقد منظّري ما بعد التحديثية لـ نظرية "الحداثة" أو التنوير هي أنها غالباً تقدم افتراضات مفكرين متطرفة عن الخطاب الأصل. عندما اعترض ليوتار (Lyotard) على فكرة حل الاختلافات بين ألعاب لغوية بما وراء الخطاب، أشار ببساطة إلى استحالة إنجاز تمثيل استطراد شامل محايد لألعاب لغوية غير قابلة للقياس حقاً، ولم يأخذ بالحسبان عدم ملائمة نموذج ما وراء الخطاب لها. انظر (Lyotard, 1984). في الوقت نفسه، تتكوّن بعض اللغات الواسعة الاستخدام عالمياً - مثل الإنجليزية - نتيجة الاستخدام المتكرر لما وراء اللغات (بغض النظر عن عدم حياديتها).

(21) (Bourdieu, 1977, p. 116).

(22) الثقافة ليست، كما ينبغي أن أؤكّد، مجموعة ثابتة من النماذج، والقيم، والمعتقدات التي تقدّمها نصوص علم الاجتماع التمهيدية، إنما بعداً ديناميكياً من الممارسة الاجتماعية، حتى استخدامنا لفكرة واحدة تقول إن ثقافة ينبغي أن تكون اختزالاً مؤقتاً؛ لأن الثقافات قلّما تكون محدودة، ولا تكون متجانسة داخلياً تماماً أبداً. في السياق الحالي، أن تكون عضواً في ثقافة يعني أن تشترك في مجموعة من الممارسات غير القابلة للقياس مع ممارسات ثقافات أخرى، من طرق الأكل إلى الدين إلى الحياة الأسرية، أن تكون أميركياً (من أي مجموعة محددة) ونويرياً (Nuer)، لأقل، يعني الاشتراك في عدّة ممارسات غير قابلة للقياس، وبمعنى ما، كونك أميركياً ونويرياً ممارستان غير قابلتين للقياس. هذا هو أصل التحدّي الأساسي في تقديم تقارير عمل ميداني في مجال علم الإنسان.

(23) (Taylor, 1982, p. 93).

(24) (Putnam, 1981, p.117).

(25) المصدر نفسه.

(26) (Bourdieu, 1977, p. 118)، انظر أيضاً النقاش أدناه في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(27) المصدر نفسه، ص 114.

(28) فعلاً، كما ناقش Steiner, *After Babel*، على نحو شهير وكما تشير علامات حديثة عادة، كل الترجمة في جزء منها بناء، لا مجرد طريقة تكافؤ.

(29) طبعاً، كان علماء إنسان العالم الثالث قد عملوا (وإن يكن نادراً) ضمن أُطر غربية، لكن هذا ليس تبادلياً تماماً كما يبدو. لا يزال مثل علماء الإنسان هؤلاء مشاركين في خطاب لا تستند أصوله إلى ثقافتهم التقليدية، أو الثقافة الوطنية، أو ثقافة العالم الثالث العالمية التي ربما أفسحت تلك الثقافة التقليدية المجال جزئياً لها، إنما تستند إلى الغرب والثقافة العالمية التي ظهرت فيه (مهما تكن متنوعة بالتضمين المتزايد لأصوات من العالم الثالث). عندما يصبحون علماء إنسان، هؤلاء الناس، حتى إذا كانوا من نوير أو سلالة تقليدية أخرى، أو ملتزمين تماماً بوجهة نظر بديلة خاصة بالعالم الثالث، يتركون مملكة ممارسات داخلية لثقافة تقليدية. لا يعني هذا أن مثل تلك الممارسات ليست داخلية لثقافتهم الحالية -

علم الإنسان الآن جزء داخلي من الثقافة السودانية، لأقل، وجزء أكبر من الثقافة الهندية، لكن برغم كونه داخلياً، إلا أنه ليس أهلياً أو نتاج ممارسات تقليدية أساساً.

(30) انظر (Winch, 1964)، و المقالات في (Wilson, 1970)، و (Hollis and Lukes, 1982) هناك نقاش رائع في (Tambiah, 1990).

(31) عرفت أول مرة شيئاً عن هذا في ملحوظات ونقاشات مع أصحاب مهن طبية تقليدية ومدرّسين في كلية الطب التقليدي في تشنغدو في 1984. أقول "شبه - تجريبي"؛ لأن التجارب الأكثر شيوعاً تتضمن "اختبارات" علاجات محدّدة في نصوص كلاسيكية تنجم دائماً عن إثباتها، ولأن الصلة بين الاستنتاج السببي والتجربة في الوعي العلمي الغربي غائبة عموماً.

(32) (Foucault, 1966).

(33) يستحق التذكر أن جزءاً مركزياً من حجة إيفانز - بريتشارد الشهيرة بشأن سحر أزاند تخص حقيقة أنها عادة لا يقدّم تقويمات مقارنة لفاعلية ممارساتها، انظر (Evans-Pritchrad, 1968). وطبعاً ليست أزاند وحدها التي تحاول توظيف كل التقنيات الفاعلة الممكنة في عدّة مواقف عملية، ومن ثم إجراء تقويمات مقارنة لصعوبتها وفاعليتها الخاصة.

(34) (Tambiah, 1990, p. 122).

(35) في الحقيقة، هذه الفكرة عن الأسس إحدى الصفات المميزة للنظرية النقدية. استكشافات بورديو وتطوّر علم اجتماع ذاتي الانعكاس هي مثال مركزي خارج مدرسة فرانكفورت. انظر (Bourdieu and Wacquant, 1992).

(36) انظر (Postone, 1993) لبيان رائع عن وجهة النظر القائلة إن العمل ينبغي أن يُعامل على أنه فئة محدّدة تاريخياً.

(37) انظر (Turner, 1992).

(38) قارن تفاؤل (Walker and Cohen 1985) فيما يتعلق ببيانات الهدف.

(39) بشأن نظرية الكسب المعرفي على أنه بديل للنسبية الكاملة ومزاعم الحقيقة المطلقة، انظر(Taylor, 1985). انظر أيضاً (Gadamer, 1975, esp. 280ff).

عن الاستشراق الحقيقي بوصفه جزءاً من معرفة العلوم الإنسانية، الذي يحد كلاً من مزاعم الحقيقة المطلقة والفشل النسبي في تحديد حقائق تقريبية.

(40) انظر خاصة (Derrida, 1978).

(41) (Taylor, 1985, chap. 10).

(42) كانت كتابات بيار بورديو وجاك دريدا قد مضت قدماً في هذا الاتجاه أكثر من أي منظّر معاصر رئيسي آخر، وقدّما دائماً وجهات نظر ضد بعضهما بعضاً وأحبطا أحياناً أولئك الذين يتمنون قراءة أعمال كل منهما بمفرده. كان كلاهما، خاصة دريدا، قد اختبر تقديماً جديداً للنص. ينحو فوكو وليوتار، المقابل ليكتبا بمفردهما حتى إذا كان القصد من مؤلفهما نقد التطبيع الفردي المفروض من مجتمع وثقافة حديثين. كذلك يفعل معظم "منظري التفكيك الأميركيين" الذين يلتزمون عمل دريدا حيناً ويشوّهونه حيناً آخر (انظر نقاش في

(Norris, 1987) ومنظّرو ما بعد تحديثية آخرين أعلنوا عن تقديم دليل، لكن فشلوا غالباً، على الالتزام بأغلبية الأصوات.

(43) على الرغم من أن الاستخدام المتداول أكاديمياً حالياً يوسّع تعبير "أصوات متعددة" كثيراً، إلا أن باختين قدّمه تحديداً للإشارة إلى التغير الداخلي للأصوات ضمن نوع معين من الرواية. فهم فرويد روايات دوستوفسكي (Dostoevsky) نفسها على أنها أمثلة لرأي تحليل نفسي قبل ابتكار التحليل النفسي. تبرّر هذه الصلة ملحوظة أن الخطاب متعدد الأصوات لا ينبغي أن يشير ببساطة إلى تسامح مع أصوات عدّة أفراد يتكلم كل منها بمفرده، إنما إلى قدرة على الحديث الداخلي، وتسامح مع التعقيد الداخلي يشير إلى أن الإنسان بمفرده ليس فرداً تماماً، ومن ثم لا يتكلم على نحو فردي - كلٌّ يتعذّر إنقاصه - على الأقل ليس بكل المعاني.

(44) هذه أفضلية لاستخدامات الاستعارة النصّية الكثيرة لمجتمع (دافع عنها مثلاً براون في (Brown, 1991). مهمٌّ أن تُستخدم مثل تلك الاستعارة دائماً بطريقة واضحة حوارية أو متعددة الأصوات، لتصف "نصاً" يضم عدّة أصوات متنافسة، ولا تسمح بتشجيع نظرية مجتمع "قراءة" على نحو فردي. في الوقت نفسه، تتميز الاستعارة النصّية فعلاً بمشكلات خطرة، ليس أقلّها نزعة لمعاملة مجتمع على أنه نظام رمزي فقط، أو أساساً، وليس عملية تاريخية مادية.

(45) انظر أيضاً (Turner, 1986) و(Turner, 1992) من أجل معرفة حجج أخرى تتعلق بالرأي نفسه.

(46) أكثر تحديداً، هذا صحيح فيما يخص نظريات استنتاجية تزعم استقلالية كبيرة عن الاستقراء. لا تنطبق على حدٍّ سواء على مكان الاستنتاج والاستقراء الرسمي على أنه لحظة في نظرية أغنى محتوى. قد يؤدي التطبيع دوراً مفيداً في التقنين، والفحص الذاتي الصارم، واقتراح فرضية جديدة في الحالة الأخيرة.

(47) انظر أيضاً النقاش النقدي في (Wacquant et Calhoun 1989).

(48) (Blau, 1977) و(Blau and Schwartz 1982) و(White, 1992).

(49) انظر (Calhoun and Scott).

(50) هذا أيضاً رأي يقدّمه بوضوح أكبر عمل (White, 1992).

(51) في هذه النظرية، لا يعالج بلاو أبداً الجنس بأي طريقة مادّية. المفارقة أن أمثلته الرئيسة لطريقة تعريف مجموعات بغلبة تنظيمات داخلية على أخرى خارجية هي فئات تزاوج. لا حاجة إلى القول أنه لا يعدُّ أن حالات زواج الشواذ تفوق زواج الأسوياء عدداً، إلا أن الجنس يبقى فئة بارزة. يثير هذا بعض المشكلات لحجّته القائلة إنه لا أهمية لفئات عضوية محدّدة ثقافياً لا تتميز بمثل هذا الشيوع لمجموعات داخلية في كل الأبعاد المهمة، أو معظمها.

(52) (Habermas, 1988, 1989 vols 1, 2).

الفصل الرابع

ما بعد التحديثية بكونها تاريخاً زائفاً:

ابتذال تغيّر العهد

I

لا ينشأ تحدّي الاختلاف بين ثقافات فقط، أو بين أجناس، أو مجموعات عرقية، أو طبقات، أو فئات اجتماعية وثقافية، أو مجموعات منظّمة أخرى فحسب. الاختلاف أساسي يظهر بأبعاد غير محدودة، وبالصفة نفسها هذا يعني أن الاختلافات متداخلة غالباً ولا يمكن أن نفهم كل مشكلات الاختلاف بافتراض أن كلاً منها يثير تحدّي تبدّل جذري، وغيرية كاملة[1].

في هذا السياق، يُضَلَّل مختصو "ما بعد التحديثية" المزيفون ليزعموا أن وجود غموض وتعصّب للعرق في كل الوسائل السابقة المقترحة للتغلّب على مظاهر الخلل في الاتصال يكوّن أسساً لعزلتهم أو نسبيتهم المتطرّفة[2]. بعض مختصي ما بعد التحديثية نسبيون سعداء - مستعدون على نحو مثالي لإقرار عدم وجود حقائق معينة وربما حتى طرقاً للتوثق من وجود اتصال ذي مغزى في تقاليد أو ثقافات فكرية، ولا يزعجهم أن الافتقار إلى أسس لهذا يتركهم

عُرضة لحكم معياري وخلافات ثقافية أو عملية. يتجنب هؤلاء العتمة التي يلقيها احتمال النسبية المتطرفة على مفكرين تنويريين، ويتبنّون بدلاً من ذلك موقفاً كرنفالياً بأسلوب رابليه (Rabelaisian)، ويلعبون أمام الهاوية الفكرية[3]، في حين يتبنّى آخرون لهجة رؤيوية لكن لا يعرضون طريقاً للخلاص. على الرغم من اعتباره في خطاب اللغة الإنجليزية العام على أنه نصير قوي لما بعد التحديثية، إلا أن دريدا كان يُعدُّ ناقداً لاذعاً لتلك المواقف على أي حال. لا يتطلّب النقد الضروري لمركزية الفلسفة التقليدية، كما يقترح دريدا، بأي وسيلة كانت - ولا يصبح ممكناً فيما يخص تلك القضية - التهرّب من ضرورة المضي قدماً بطرق التفكير النقدي الجدّي، والعمل على إمكانيات ذلك والتقيد بمعرفةٍ بطريقة لا تبتعد تماماً عن كَنْت، وتصرُّ أيضاً على تعرّف أن الحياة الإنسانية تتطلّب أخلاقاً إضافة إلى نظرية معرفة عن تفكيرنا[4].

لا يكون مفهوماً دائماً أن موقف مختص ما بعد التحديثية الشائع يتفادى نزعة خاصية الهيمنة الفكرية لكثير من نظريات التنوير، والطريقة التي تتعرّف بها الغيرية لا تتجاوز حد الابتذال. قد يكون "الآخر" كلي الوجود؛ اختلاف جوهري لاحتمال المعرفة نفسه، لكن إذا فُسّر هذا باتجاه مختص نسبية، لا يكسب أي آخر مزاعم فكرية أو معيارية قوية علينا.

النسبية ليست المشكلة الوحيدة بهذا الأسلوب في التفكير. المفارقة، ونحن نُطري على الاختلاف، أن معظم تفكير ما بعد التحديثية يفشل تماماً في الواقع في جعل خاصية ثقافية أو تاريخية حقيقة منطقية، وهي تُقدّم على أنها أسمى من كل ما سواها؛ كأنها تأسست على زعم تاريخي، لكن في الجزء **الأول** من هذا الفصل سأقترح أن هذا تاريخ زائف. قدم نوع من الخاصية - الزائفة

باستخدام البادئة "ما بعد" وانتشار تباينات في حداثة أو تحديثية مفترضة. تشير مثل تلك التباينات أحياناً إلى متغيّرات مهمة تميّز ممارسات اجتماعية، وقلّما تتطوّر على أنها فئات دقيقة جداً، على كل حال، قد تصبح واقعية في تحليلات تاريخية أو عبر ثقافية جادّة. بدلاً من ذلك، يُعرض التنوير كأنه نموذج أصلي من حداثة أحادية البعد وغير متنازعة، أو يُقدّم العالم غير الغربي أو العالم الثالث على أنه وجهة نظر نقدية مقارنة بالغرب في استشراق جديد ساخر، من دون الأخذ بالحسبان التباين الداخلي الكبير لتلك البنى. بأي حال يوجد سؤال حاسم: كيف يبدّل تغيّر اجتماعي ظروف وقدرات العمل الإنساني؟ يغفل الخطاب الواسع لمختص ما بعد التحديثية هذه القضية، في حالة، بوضع حد لذاتية أو يجعلها إشكالية على نحو عالمي بدلاً من تقديم الطرق التي تُبنى بها القوة والذاتية في مواقف ثقافية وتاريخية محددة.

في الفصل الحالي، أريد طرح سؤال عن ابتعاد التغييرات الثقافية والاجتماعية الحقيقية التي تجري حولنا عن نزعات سابقة، ومدى ذلك، سواء كان هذا جزءاً من تحوّلٍ اجتماعي أساسي على نحو كافٍ لتبرير حجة أن الحداثة ميتة أو تحتضر، وسأجادل عموماً ضد وجهة نظر مختص ما بعد التحديثية. على الرغم من أن التغييرات حقيقية ورئيسية، إلا أنها لم تتراكم بعد لتكوّن ثغرة زمنية. فعلاً، يعكس كثير منها توترات وضغوطات مستمرة كانت قد ميّزت العصر الحديث كله[5]. تدعم حجّتان مضادتان سجلي عن وجود مشكلات في زعم أننا نعيش حقبة ما بعد التحديثية: **الأولى**، كانت القوتان المنظمتان الرئيستان في الحداثة - الرأسمالية وقوة البيروقراطية - قد بدأتا بالكاد تتحللان. **الثانية**، مشكلات الذات والقوة ليست جديدة في حقبة ما بعد التحديثية ولا مطلقة؛ لأنها تُبطل إما تاريخياً

أو نظرياً، وتستمر تلك المشكلات في تكوين حياتنا وتفكيرنا كما فعلت في كل حقبة الحداثة. بدلاً من تضييق فكرتنا عن الحديث من أجل تبرير استخدام البادئة "ما بعد"، سأجادل أننا بحاجة إلى دمج آراء مفكّري ما بعد الحداثة في مقاربة علم اجتماع أكثر ثراءً للعصر الحديث برمّته.

في الجزء **الثاني** من الفصل، سأجادل بإيجاز لمصلحة قراءة نظريات مختصي ما بعد البنيوية، وخاصة دريدا وفوكو، بغض النظر عن أي نقاش بشأن ما بعد التحديثية. يزعم أن دريدا وفوكو جزء من حركة برغم أنهما لم يُعلنا أنهما مختصا ما بعد تحديثية أبداً. إضافة إلى هذا، يكوّن الاستعمال المفرط للغة الإنجليزية وحدة خادعة للمواقف الفكرية للباريسيين المختلفين عموماً مع بعضهم البعض. أيضاً، تُنسى الخلفية البنيوية لنظرية ما بعد البنيوية تماماً أو يُساء فهمها[6]. على الرغم من أنني لن أكرّر هذه النظرية، سأجادل أننا يجب أن نتفادى المبالغة في أي توكيد للبادئة "ما بعد" ونتعرّف المدى الذي كتب فيه دريدا، وفوكو خاصة، على أنهما وارثين للبنيوية.

سيعالج الجزء **الثالث** من الفصل الصعوبة التي تواجهها ما بعد التحديثية، وما بعد البنيوية عموماً إلى حدٍّ ما، في إيجاد وجهة نظر لتحليل مقارن (مختلف عن مجرد الإطراء على الاختلاف و/ أو التوفيقية (Syncretism)). يرتبط بالأخيرة على نحو وثيق صعوبة التوفيق بين المواقف المعيارية لما بعد التحديثية (مثلاً: الإطراء على فضائل الاختلاف وانتقاد عيب التطبيع القمعي) بتوجّهها النظري النسبي عموماً. تكثر التناقضات حين يُصدر مختصو ما بعد التحديثية آراء جازمة على أساس مواقف نظرية تنكر أي أساس غير اعتباطي للمَرجِع.

II

ماذا يمكن أن نفعل إذن بالبيانات المتكرّرة القائلة إننا قد دخلنا عصر ما بعد الحداثة؟ هل هذا شيء قد حدث للعمارة، لكن لا للمجتمع؟ أم إن محللين ثقافيين لاحظوا شيئاً لم يُثر انتباه علماء الاجتماع[7]؟

ما بعد التحديثية ملتقى عدّة نزعات متمايزة جزئياً:

1. ربما أوضح معنى لما بعد التحديثية هو الرفض لحداثة فنية (مثلاً: الأسلوب العالمي في فن العمارة) لمصلحة تحرير الجمالي عن الوظيفي، وعرض إشارات مهمة عبر نصية، واستبطان على أنها سلع مستقلة. كان معماريون، مثل فنتوري (Venturi) وجنكس (Jencks)، اللذين لعبا دوراً رئيساً في الترويج لجعل ما بعد التحديثية مفهوماً، والتغييرات ذات الصلة حالية ومعرّفة ذاتياً في كل الفنون البصرية والدرامية على الأقل (وفيها السينما) والأدب.

2. تُشتق ما بعد التحديثية بوصفها موقفاً نظرياً و/ أو نقدياً أساساً من ما بعد البنوية، وتعد هذه إلى حد كبير نعتاً استذكارياً لسلسلة من تحولات قادها فرنسيون في نظرية ثقافية (ونفسية واجتماعية)، أهمها نقد السبب المتعلّق بموضوع، ونصوص أو قراءات مونولوجية، وحكايات رائعة، ومزاعم حقيقة عامة، وتطبيع عقلانية التنوير. تضم قائمة اللاعبين الرئيسيين دريدا، وفوكو (على نحو ملتبس قليلاً)، وليوتار، وبودريارد (Baudrillard)، وعدّة تابعين بريطانيين، وأميركيين وغيرهم.

3. يرتبط نقد مختصو ما بعد التحديثية لـ"التأسيسية" (Foundationalism) في الفلسفة والنظرية على نحو وثيق بما بعد البنيوية في عدّة سجلات. عند الحد الأدنى، هذه توسعة لنقد نيتشه

(Nietzche) وهايدغر لما وراء الطبيعة لتصبح هجوماً على كل المزاعم بوجود استشراف خارجي للحكم على الحقيقة. في عمل رورتي (Rorty)، مثلاً، يصبح مستوى لانهائية نظرية ضرورية أساس الدعوة للتخلّي عن مطالب قمعية باليقين لمصلحة تسامح "ليبرالي" للتنوّع في النقاط المعرفية والأخلاقية الأساسية. من ناحية أخرى، يصبح نقيض التأسيسية هجوماً على نظام التصنيف النظري نفسه[8].

4. أخيراً، تضم ما بعد التحديثية مزاعم اجتماعية واقتصادية سياسية لتحديد تحوّل أساسي من "حداثة" إلى مرحلة جديدة من التاريخ (أو ما بعدها). تؤكّد هذه بنحو متنوّع مجتمعَ ما بعد صناعي أو معلوماتي أو معرفي على أنه التكوين المجتمعي الجديد. أضحى التركيز الجديد على وسائل الإعلام، وتقانة المعلومات، وإنتاج التعبير (مثلاً: صناعة الثقافة) على أنها غاية بحد ذاتها. لا يعدُّ أشخاص رئيسيون في هذا النوع من النقاش (أهمهم بيل (Bell) وتورين (Touraine)، وشعبيون مثل توفلر (Toffler)، ونايسبت (Naisbitt)) جزءاً أصيلاً في حركة ما بعد التحديثية، لكن حججهم قد أثّرت عليها على نحو أساسي.

الأنواع الأربعة من التأثيرات ليست متكافئة تماماً. على وجه التحديد قد تتعارض بادئة "ما بعد" مع الحداثة على أنها حركة فنية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والتأسيسية على أنها ميزة لعلم حديث باكر وخطاب تنوير، والحداثة على أنها عهد من مدة أطول كثيراً، أو البنية نفسها لسرد تاريخي تقدّمي مثل تلك المستخدمة لتحديد "الحداثة" في المقام الأول (أساساً في أثناء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). على الرغم من هذا، تستمد الأشكال المتنوّعة من الظاهرة قوة وأهمية من كونها متداخلة[9].

ما بعد التحديثية نزعة فنية معروفة وثقافية أكثر عموماً يمكن

تمييزها عن الحداثة، وتؤثر فيها فعلاً، لكن هذا ليس مثل القول إن الحداثة قد أفسحت المجال لما بعد التحديثية، وحتى في المملكة الثقافية، يصعب تحديد مكانة ما بعد التحديثية. بالتأكيد يمكن أن نتعرّفها في شرائط فيديو وفن مسرحي معاصر، وفي أسلوب آثار أدبية، وروايات لا يمكن تقدير أهميتها بسرد أي موضوع، لكن هل تلك التوسعات لنزعات أو شيء باكر جديدة على نحو مثير للاهتمام؟ ينبغي عدُّ المدة بين تسعينات القرن التاسع عشر وعشرينات القرن العشرين أيام مجد حداثة سامية. بدت عمارة باوهاوس (Bauhaus)، ورسامين شكليين روس، والروائيين الفرنسيين والألمان، والشعراء الإنجليزيين في ذلك الوقت حديثين على نحو لا يقبل الشك، ويعدُّ بريخت (Brecht) وسيمل، وجويس (Joyce) وولف (Woolf) حديثين بنحو نموذجي، لكنهم بدوا أيضاً وثيقي الصلة بما يدعى ما بعد الحداثة. ابتكر بودلير (Baudelaire) مصطلح الحداثة في أواخر القرن التاسع عشر، وإن كان قد اعتمد على التوضيح الأقدم للنزاع بين القدماء والحديثين. ظهرت ما بعد التحديثية مباشرة تقريباً بعد ذلك من الجهد (الذي تسارع أخيراً) لزعم استقلالية الفن، والتحرّر من أي تبرير بلغة أهميته الأخلاقية. يمكن الشعور بموضوعات تجزئة الوعي، والبعد بين النوايا وغايات العمل، وفصل الرمز عن المدلول في الفن والتفكير الاجتماعي لحقبة ازدهار المحدّث. عمل روبرت موزيل (Robert Musil) *The Man Without Qualities*، المكتوب أساساً في عشرينات القرن العشرين، "ما بعد حديث" على نحو مميز؛ وتوقّع لكونديرا (Kundera)، في سجلّه عن عدم كفاية الذات لحمل عبء ذاتية "المحدّث"[10]. إذا كنا سنعد كل هذه جزءاً من ما بعد الحداثة، إذاً (1) ينبغي أن تُفهم ما بعد الحداثة على أنها جزء وحزمة من الحديث، و(2) يجب النظر إلى هذا النعت على أنه مُضلّل أساساً، ربما عمداً وربما مشروطاً ببساطة

بالتعرّف الحديث العام أن الجديد أفضل دائماً من المؤسَّس[11].

من الصعب، في هذا السياق، التمييز بين ما بعد الحداثة عن نقيض الحداثة فقط - هذا يعني، من أنواع متعددة من اعتراضات إلى موضوعات مهيمنة في الحداثة كانت قد رافقت التحديث منذ بدايته. بهذا المعنى يكون الجديد هو منح المحدّث المحافظية أسلوباً خاصاً من ناحية، وأحياناً إنتاج نقيض حداثة غير محافظة إطلاقاً من ناحية أخرى، لكن القضية أعمق خطوة واحدة. لم يكن نقيض حداثة المحافظين الكاثوليك ومالكي الأراضي في الأرياف، أو المدافعين المتزمّتين عن الكلاسيكية الفنية واللغات الأيقونية التقليدية هي فقط التي رافقت الحداثة منذ بدايتها، فقد فعلت ذلك أيضاً شخصيات محدّثة جداً لكن ضد الحداثة، مثل نيتشه. كانت التحديثية والحداثة دائماً معقّدة داخلياً.

ينحو نقد مختص ما بعد التحديثية (والدفاع عن الحداثة الذي تولّته شخصيات مثل هابرماس) إلى توافق بين الحداثة والتنوير العقلاني[12]. لكن الرومانسيين كانوا محدّثين ومجدّدين مثل العقلانيين. جمعت شخصيات أساسية للحداثة - أهمها روسو لكن أيضاً غوته (Goethe) وبعض الشعراء الرومانسيين الإنجليزيين - عناصر من كل من عقلانية ورومانسية في كتاباتهم وحياتهم. تكوّنت الفردانية (Individualism) التي حدّدنا أنها مركزية جداً للتجربة الحديثة والمجتمع والثقافة الحديثة بأفكار رومانسية وعقلانية وتحديثية تنويرية والجانب الآخر من تحديثية قدّمها على نحو نموذجي روسو، وغوته، ونيتشه، لكن أيضاً، وإن يكن بنحو أكثر غموضاً، فرويد، وسيمل[13]. تعقيد التفاعل عبر مجالات عقلانية ورومانسية مهم للفهم، ويعدُّ شيلي (Shelley) بالتأكيد رومانسياً نموذجياً، إلا أننا قد نتذكر أن شيلي كان منحازاً إلى غودوين (Godwin) لعقلانية نظريته

السياسية الفوضوية حتى قبل أن يفرَّ مع ابنته. فقد شهد أواخر القرن الثامن عشر في أجزاء عديدة من أوروبا وأميركا نسخاً من دائرة اتصالات ربطت أتباع غودوين، وويلستونكرافت (Wolstonecraft)، وشيلي (Shelley)، وبايرون (Byron) معاً. كوّنت مجموعة مختلفة من التأثيرات - مثالية ألمانية عقلانية، وروماسية، ونيتشه والجانب المظلم من التنوير (حتى ساد) - تفكير هوركهايمر وأدورنو. قد تكون هناك معركة مهمة بين كونية عقلانية واهتمام بغير العقلاني، بين قيمة الخاص والجانب القمعي، والخادع من الفردانية، لكن مساواة ذلك مع معركة بين حداثة وخليفتها المفترضة هو فشل في تعرّف مدى عمق جزء من حداثة تلك المعركة كلها، ذلك الإطار كله من المرجع، وهذا ينطبق فقط على الكلام عن الحداثة الغربية.

كان نوع آخر من النقاش قد دُمج في موقف مختصي ما بعد التحديثية، بطريقة، نشأ من مزاعم عن تغييرات في العالم التجريبي، وهذا هو الزعم الذي يجعلنا نحتاج إلى نظرية ما بعد تحديثية؛ لأننا نعيش في عصر ما بعد الحداثة. كان انتشار مثل هذه النعوت ميزة خاصة بالسبعينات والثمانينات، وقد أضحت سجلات دانيال بيل وألان تورين المختلفة عن مجتمع ما بعد صناعي نسخاً باكرة. عرض مختصو ما بعد التحديثية مزاعم أكثر تطرفاً عن مضامين الحوسبة، ووسائل الاتصال الجديدة، والتغييرات الاجتماعية - التقنية ذات الصلة. كان بيل قد انضم آنذاك إلى هابرماس ومفكرين آخرين في اقتراح أن تحسّن معالجة المعلومات وأتمتة التقانات تعني أن العمال لم يعودوا يتمتعون بأي ميزات (بالمعنى الماركسي) على أنهم المصدر الأساسي للقيمة[14]. كان جان بودريارد، ضمن آخرين، قد جادل أن كل نموذج التنظيم الاجتماعي القائم على علاقات إنتاج وسلطة قد أفسح المجال لمجتمع واقتصاد منظّم على أساسي

الاستهلاك والإغواء؛ بالإعلان مثلاً[15]. في مثل مجتمع ما بعد الحداثة ذاك، تصبح العلامة المصدر المستقل ونموذج القيمة، وينفصل المدلول عن الدلالة. بنية العلاقات المهمة الآن ليست تلك التي يسيطر بها رأس المال على العمال، أو مراكز القوة التي تنمو وتلغي التنظيم الإقليمي للسلطة، فبنية العلاقات المهمة الآن هي بين علامات. التمثيل أكثر واقعية من الأشياء التي يمثّلها، والناس "يكتسبون مظاهر" في ثقافة - تقنية من "حقيقة مفرطة" حيث يُستعاض عن الأهمية بتمدّية ولا نعرف إلا صورة زائفة عن تجربة جماهيرية، أو كما قال غي ديبور (Guy Debord) في *Society of the Spectacle*، فإن النفور من نموذج السلعة يُختبر إلى درجة تجريد تصبح فيه السلعة مجرد صورة منفصلة عن أساسها السابق في العمل البشري أو قيمة الاستخدام الواقعية. نتيجة ذلك، أضحت الانتقادات المستندة إلى قيمة الاستخدام والعمل الملموس ضعيفة[16].

لكن إثبات تغير في العهد إشكالي، فقد كان هناك من دون شك زيادة في دور الإعلان ووسائل الإعلام عموماً (وليس في المجال الاقتصادي فقط، لكن أيضاً في السياسة وجهود التأثير في قرارات شخصية - مثلاً: بشأن الإجهاض، وتدخين لفائف التبغ، أو استخدام الأدوية). كان الاستهلاك قد تقدّم فعلاً إلى طليعة الاهتمامات العملية لكل من أولئك الذين يحاولون إدارته في عالم الأعمال وكل شخص في تنظيم الحياة اليومية. لا تضيف تلك التغييرات الحقيقية، وأخرى مثلها، شيئاً إلى حالة حاسمة تقول إن الإنتاج إما فقد أهميته الرئيسة أو إن الأهمية قد اكتسبت حالة إنتاج ذاتي متحرّر من أي حاجة إلى موضوعات إبداعية أو مدلولات مادية[17].

تعتمد حجة مختص ما بعد التحديثية هذه ضد ماركس على

قراءة متأنية لـ *Capital*، ضمن أعمال أخرى. يُعامل ماركس على أنه قد قلّل من شأن حجّته بشأن أهمية التجريد في نموذج السلعة التي يحصل عبرها العمال على رأسمال لمصلحة فهم طبيعاني (من ثَمّ عبر تاريخي) للعمل[18]. تتجاوز هذه القضية، على كل حال، النزاع بشأن الماركسية، والقصد من زعم أن الإنتاج المادي لم يعد مركزياً لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية هو كشف عصر ما بعد الحداثة ليكون حرّاً من سلسلة كاملة من القيود التي نُوقشت في كل نسخة تقريباً من نظرية اقتصادية، والهدف تحرير الثقافة من أحكام اجتماعية مادية، وحتى في ظاهر الأشياء يبدو ذلك زائفاً، ويُساء فهم الأهمية المتزايدة لتقانة المعلومات ضمن الرأسمالية على أنها تحوّل أساسي للرأسمالية نفسها، لا إلى حقبة جديدة فحسب إنما شيء مختلف تماماً. لم يُقدّم أي دليل على أن التراكم الرأسمالي ليس أساسياً للنشاط الاقتصادي والسلطة الاجتماعية اليوم (بالرغم من أنه قد لا يكون أبداً أساسياً حصراً كما زعم بعض الماركسيين). على الرغم من أن الصناعة توظّف نسبة متناقصة من السكان، إلا أن هذا لا يعني تراجعاً في كل مقاييس أهميتها. يتطلّب تنفيذ تقانة الاقتصاد في العمالة استثماراً رأسمالياً متزايداً، ويمكن فهم التوجّه التوزيعي (استهلاك، تمويل... إلخ) للعمل (الذي انتُقد على نطاق واسع في السنوات الأخيرة من قبل مختصي الخفض والتعاظم [خفض الضرائب يؤدي إلى تنشيط الحركة الاقتصادية وتعاظم الدخل الوطني] واقتصاديين تقليديين ومحللي أعمال على حد سواء) على أنه استجابة لمشكلة الاستفادة من القدرة الإنتاجية.

لا يزال توجهنا الثقافي، إضافة إلى هذا، يبدو إنتاجياً جداً ويركّز كثيراً على اكتساب سلع مادية. فماذا يمكن أن نفعل بمزاعم مثل تلك التي يقدّمها فريدريك جيمسون؟ "من الآن فصاعداً"، كتب

جيمسون مقارناً العشرينات بالثلاثينات التي ازدهرت فيها السريالية بما رآه العالم المادي المُفقر في أواخر القرن العشرين، "في ما ندعوه رأسمالية ما بعد الصناعة، تفتقر المنتجات التي يجري تزويدنا بها للعمق بكل ما في الكلمة من معنى: محتواها البلاستيكي عاجز تماماً عن العمل على أنه ناقل لطاقة نفسية. كل استثمار لَبِيدي في مثل هذه الأشياء ممنوع منذ البداية"[19]. من هم "نحن" هنا؟ ألم يلتقِ جيمسون قط شخصاً يطلق اسماً على حاسوبه أو قطه؟ من يرتدي قميصاً مفضلاً حتى يبلى؟ من يحب تسجيلات اشتراها مع حبيب متوفى الآن؟ أم هل يعني إقصاء مملكة الحياة العادية من أجل زعم بتحوّل جمالي لا يظهر دليل عليه إلا في علاقة فنانين مع أشياء مصنّعة (من ثم على نحو مريب؟). أخيراً لكن ليس آخراً، لا يبدو أن الرأي المكتسب من التركيز على حركة بعيداً عن صناعة إنتاج - سواء كانت رئيسة أو ثانوية - مفهوم في أي اقتصاد كلي، وفي أقصى حد قد يستفيد من ذلك الجزء من الاقتصاد العالمي الذي يظهر في الدول - مثلاً، منظمة التعاون الاقتصادي - الغنية. حتى هناك، يبدو أن الإسراع في التعميم بشأن الحركة بعيداً عن سلع مادية وصناعة تنطوي على مخاطرة لتجاهل إمكانية أن ملحوظاتها أساسية لدوائر في كل من النشاط الاقتصادي (هل كانت "ما بعد المادية" (Postmaterialism) تعتمد على موجة النمو الطويلة التي ظهرت مع الركود في بداية السبعينات؟) وفي تفضيلات استهلاكية (اهتماماتنا بمتانة منتجات استهلاكية ليست ثابتة، إنما تشهد مداً وجزراً مع إشباع رغبات وتعرّف أن أعباء تلك المتانة مفروضة علينا)[20].

كان ليوتار قد اقترح على نحو معقول أن ما بعد الحداثة "من دون شك جزء من الحديث"[21]. وما بعد التحديثية في وجهة النظر هذه مرحلة في جهد الحداثة المستمر لإنكار الموجود وإنتاج جديد.

ويبدو هذا منطقياً (بالرغم من أنه يجعل النعت مُضَلِلاً). فعلاً، في عمل أحدث، كان ليوتار قد اعترض بقوة أكبر على فائدة صفة ما بعد الحداثة التي ارتبط بها على نحو لا انفصام له. عبارة "إعادة كتابة الحداثة"، كما يقول (وأنا أتفق معه):

تبدو أفضل كثيراً للعناوين المعتادة، مثل "ما بعد الحداثة"، و"ما بعد التحديثية"، "وما بعد الحديث"، حيث يُصنّف عادة هذا النوع من التفكير. وتعتمد أفضلية "إعادة كتابة الحداثة" على عاملين: تحوّل البادئة "بعد" إلى "إعادة" من وجهة نظر معجمية، والتطبيق النحوي لهذه البادئة المعدّلة على فعل "كتابة"، بدلاً من اسم "حداثة"[22].

لكن طبعاً أصبح الفرسان المعجمي والنحوي خارج الإسطبل، وقد عرض عمل ليوتارد الباكر، وإن لم يكن على نحو منتظم، اقتراح وجود نوع مختلف من تغيير تاريخي أساسي يقدّم أرضية لانتشار ما بعد التحديثية.

في هذا السجل، تعاني ما بعد الحداثة فقدانَ المعنى، أو أنها ذات معنى لا يمكن فرضه إلا بنحو قمعي فقط؛ لأن السرد الحقيقي الرائع عن الحداثة قد وُسّع. ليوتارد ليس الشخصية الوحيدة التي تؤكد هذا النوع من الحجج، لكنه منحها إحدى أبرز تفسيراتها، التي قد تكون، مقترحاً وأنها ليست موقفاً فكرياً ممكناً بل تحولاً اجتماعياً أساسياً:

تفقد عوامل الجذب الرئيسة المتمثّلة في دول - قومية، وأحزاب، ومهن، ومؤسسات، وتقاليد تاريخية أهميتها، ولا يبدو أنها ستُستبدل، على الأقل ليس على نطاقها السابق[23].

أظن أنه أمرٌ مريبٌ نوعاً ما أن تكون الهويات الجماعية الحديثة

الرئيسة و"عوامل الجذب" قد استُبدلت تماماً. في هذه النقطة أيضاً، كان يُزعم أن التقسيم نفسه، الذي يُظنُّ أنه مميز لما بعد الحداثة، مميز للحداثة، وقد اقترح غيدنز أن نوع التغييرات المزعومة في اقتباس من عمل ليوتارد *The Postmodern Condition* تُقرأ على نحو أكثر دقة على أنها إتمام أو تأسيسية لحداثة لا مطلع ما بعد حداثة[24]. لا يقدّم الخطاب، بأي حال، إلا أكثر الأجوبة غموضاً لسؤال عما يكوّن تحولاً تاريخياً في العهد.

يتصف التمييز بين الحداثة وما بعد التحديثية بمظهر سطحي بكونه زعماً محدداً تاريخياً عن نهاية عهد وبداية آخر، لكن في الواقع ينقسم مختصو ما بعد التحديثية إلى مجموعتين: أولئك الذين يسعون إلى تحديد تغييرات واقعية في تاريخ اجتماعي - مثلاً: نهاية الفرويدية - وأولئك الذين يصوّرون بطريقة حيوية إحساس هايدغر الأكثر أصالة بالأزمة[25]. بوصفها مشروعاً (أو أسلوباً) فكرياً، فما بعد التحديثية منتج داخلي للحداثة لا خصماً حقيقياً لها ورأي إضافي في مشروع المحدّث، لكنه رأي ينشأ من ضمن الحداثة؛ نموذج حديث متواتر من الاعتراض على كونية وتأسيسية التنوير (من ثَم ليست ببساطة نوعاً من الارتداد إلى مقاومة ما قبل الحديث للحداثة). على الرغم من كونه متناقضاً مع نفسه، وأحياناً يرتد إلى معاملة ما بعد الحداثة على أنها عهد بحد ذاتها، إلا أن ليوتار مميز في تعرّف، أحياناً على الأقل، أن "ما بعد الحداثة من دون شك جزء من الحديث"[26]. مختصو ما بعد التحديثية محدّثون تماماً، مثلاً بالأسلوب على الأقل في بحثهم المتواصل عن الجديد، وارتيابهم بما قد أُنجز. "لا يمكن أن يصبح عملاً [فنياً] حديثاً إلا إن كان أولاً ما بعد حديث. تُفهم ما بعد التحديثية لا على أنها حداثة في نهايتها إنما حالة ناشئة، وهذه الحالة متواصلة"[27]. في كل الطرق المادية

تقريباً تستمر النزعات الحديثة: مركزية السلطة، والطلب على الإنتاجية الاقتصادية. حتى تجزئة وتقسيم أنظمة ثقافية أو سلع كانت أكثر تكاملاً سابقاً ليس "بعد" الحديث، إنما شيئاً قد فعلته الحداثة في أثناء وجودها[28].

في مكان آخر لسوء الحظ يُعنى ليوتارد حقاً بمعاملة ما بعد الحداثة على أنها عهد تاريخي وما بعد التحديثية على أنها مشروع منفصل[29]. وتبالغ دراسات وأبحاث قليلة في هذه النزعة، وتزخر بمخططات تعارض آراء حداثة مفترضة وما بعد حداثة بأحدث الأشكال المتشعّبة[30]. كل السجلات تقريباً مبهمة فيما يتعلق ببدايات ما بعد التحديثية (سمة من صفاتها التاريخية الزائفة)، إلا أن مثل هذه المعالجات ترغمنا على السؤال متى بدأت حقبة ما بعد الحداثة إذا استطعنا فهم إن كانت النظرية المنضوية تحت اسم ما بعد الحداثة محدّدة تاريخية أم عبر تاريخية. هناك عدد من الأجوبة المحتملة التي تدل عليها ضمناً عدّة كتابات في تقليد ما بعد الحداثة (هذا الغموض نفسه شهادة على عدم خصوصانية النظريات):

● مع "ما بعد البنيوية" في أواخر الستينات، قد يعدُّ أن دريدا هو الذي حدّد هذه الحقبة على نحو مميز بمنشوره من ثلاثة كتب في 1967[31]. ما بعد البنيوية نفسها حركة مرئية على نحو استذكاري فقط في المسيرة المهنية لبنيويين سابقين قرّروا أن بمقدورهم تجريد الموضوع من مركزيته ويبقى منعكساً برغم ذلك نقدياً على فئات التفكير، من ثمّ يمكنهم التخلّي عن إنكار البنيوية لنظرية المعرفة التي تأسست على اعتقاد أنه لا يمكن السعي إلى تحقيقها إلا بلغة فلسفة الموضوع.

● مع "مجتمع ما بعد صناعي"، كانت الحوسبة، و/ أو تغييرات مجتمعية - تقنية أخرى قد قوّضت امتياز العمال على أنهم مصدر القيمة.

• مع هيمنة الاستهلاك/ الإغواء على الإنتاج/ السلطة، وهي حجة أطلقها بودريارد.

• مع انتقادات غير تقليدية للحداثة من نيتشه (توكيد إرادة السلطة) إلى هايدغر (الذي وصف وقت نيتشه وضمنياً وقته أيضاً على أنه "العهد الذي بدأ فيه اكتمال العصر الحديث") إلى سيمل (الذي عرض في *Man without Qualities* فكرة الذات على أنها غير كافية لحمل عبء ذاتية "المحدّث")[32].

يُبرز هذا الاهتمام مشكلة ربط تيار "ما بعد التحديثية" الفكري بتغيير في حياة اجتماعية. إن تحديد "ما بعد حداثة" عصر جديد تمثّل إمكانية رئيسة؛ لأن تزعم ما بعد التحديثية أنها تتمتع بأساس تاريخي.

كان الرائد الشهير لتحليلات ما بعد البنيوية لتحوّل تاريخي هو ميشال فوكو، وبخلاف معظم من يسمّون أنفسهم مختصي ما بعد تحديثية (زعم كثير منهم أنه ينتمي إلى معسكرهم بالرغم من حقيقة أنه لم ينضم إليه صراحة)، كان فوكو أولاً وقبل كل شيء محللاً للحداثة؛ حداثة باكرة فعلاً. ساعد، على كل حال، في تهيئة المرحلة لما بعد التحديثية بنقاشه عن فواصل تاريخية وتأكيداته الرئيسة على شخصية الحداثة القمعية، وبنائها الاعتباطي للموضوع على أنه خدعة انضباطية، والتداخل المشترك الذي لا مفر منه للسلطة والمعرفة[33]. خاصة في عمله الباكر، يركز فوكو كثيراً على الطرق التي تفقد بها أشكال الفهم المترابطة داخلياً قبضتها ويجري استبدالها، وإظهار أن تلك الفرص موجودة في الحداثة وتتضمّن معياراً للحكم على ما قد يكوّن تحولاً فكرياً أساسياً[34]. كان في جوهر هذا السجل الأشد تأثيراً الإنتاج الحديث المميز للمعرفة من استشراف العارف الفرد؛ استشراف يتكوّن بالمقابل عبر عرض جديد أساسي للسلطة. إذا كان

هذا يحدّد الحداثة، يبدو واضحاً إذاً أن فقدان القدرة على تحقيق ذاتية متماسكة - ومعها إنتاج معين للمعنى - ستكون نهاية الحداثة.

يريد كل من ليوتار وبودريارد المضي قدماً. إذ يقترح بودريارد نسيان فوكو على أنه سجل لا يزال مهماً في فهم الحداثة، تماماً كما كان ماركس (برأيه) مهماً في فهم الماركسية[35]. وفي مكان آخر، أعلن موت الاجتماعي، ونهاية العلاقات الاجتماعية الحقيقية والاستعاضة عنها بصورة زائفة من حقيقة مفرطة[36]. وهو ما يعدُّ بالنسبة إلى دريدا غياب مقاربة الاجتماعي قد يصبح لـ بودريارد انحطاطاً واضحاً للاجتماعي[37]. كانت الحداثة قد تمزّقت، كما يؤكد، بانهيار سلطة التطبيع، وتوسّع الإنتاج المادي، وإمكانية فهم الحياة الاجتماعية على أنها علاقة بين موضوعات. وكان التعرّف الحديث للاجتماعي قد هيمن بجعل السلطة مركزية أو لامركزية (بتضمين تأثير تطوّر الدولة)، وإنتاج سلع كسبت قيمتها من عمالة بشرية مجرّدة ونمط التوزيع الذي يمكن انتقاده من وجهة نظر قيمة استخدام واقعية وعمالة حقيقية. بكلمات أخرى، كانت الحداثة حقبة السلطة وإنتاج السلع، في حين إن ما بعد الحداثة هي حقبة العلامة وإغواء المستهلكين، وبنية العلاقات المهمة الآن هي بين علامات. الناس "يكتسبون مظاهر" في ثقافة – تقنية من "حقيقة مفرطة" حيث يُستعاض عن الأهمية بتمدّية ولا نعرف إلا صورة زائفة عن تجربة جماهيرية، ورؤية بودريارد هي أساساً سجل مأسوي لإتمام تجريد السلطة المقترح من قبل فكرة فيبر عن العقلنة، وإنتاج (معاد تكوينه على أنه إغواء) من نظام ماركسي يعتمد السلعة للرأسمالية، لكنه يمضي به بعيداً عن أولئك الأساتذة نظرياً، ويتركه يواجه عدمية على نحو وطيد ويدافع عن موقف "انفصالي على نحو ساخر" ببساطة - موقف يفتقر على الأقل إلى القدرة على الارتباط بنحو نقدي إيجابي

مع العالم المعاصر كما ظن هوركهايمر وأدورنو أن كل ما يمكن أن يتمنياه هو تركـ "رسالة في قارورة" لحقبة مستقبلية. أبرز بودريارد تقريباً الخوف من ثقافة جماهيرية ساعدت في جعل أدورنو وهوركهايمر متشائمين، فقد سأل:

هل تكون وسائل الإعلام الجماهيرية إلى جانب السلطة في التلاعب بالجماهير، أم إنها إلى جانب الجماهير في التخلص من المعنى، والافتتان الذي ينتج من ذلك؟ هل وسائل الإعلام هي التي تثير الافتتان في الجماهير، أم إن الجماهير هي التي تحوّل وسائل الإعلام إلى نظّارات؟[38]

من ناحية أخرى، يعرض بودريارد ضمن رؤيته المأسوية بعض المنطق في الخصوصية التاريخية: نواجه الهاوية، في حين أن أسلافنا لم يفعلوا ذلك. إحدى الأسباب الرئيسة هي أنه يربط رؤيته لثقافة مختص ما بعد تحديثية بوجهة نظر أكثر عمومية عن مجتمع ما بعد الحداثة، ولا يجعل ما بعد التحديثية شيئاً عائماً بحرية، فقط ضمن مملكة الأفكار، لكن فرضياته في اندماج المعنى والإنتاج المنفلت من السيطرة للتعبير عن المراد تشير إلى استحالة وجود أي أساس نظري، وتقويم عبر ثقافي. فقد جعل بودريارد رؤية بارت (Barthes) بشأن قيام وسائل الإعلام بتدمير الاختلاف الثقافي متطرفة[39]. واتصفت نظريته بعدد كبير من العوامل المشتركة مع آراء المجتمع الواسع، والثقافة الجماهيرية، أو ثورة العامة التي اندلعت باستمرار في القرن العشرين - إن لم يكن كل الحداثة. قد نتساءل، على كل حال، إن كان هناك مقدار كبير من التمايز الداخلي بين "جماهير" يمكن العمل عليه بنظرية تجريبية تركّز أكثر على تنوّع ثقافي، ويمكن تثبيتها بنظرية معيارية أكثر احتراماً للاختلافات.

من ناحية أخرى، يوجد في معظم تفكير مختصي ما بعد

التحديثية مقاومة مثيرة للاهتمام لقواعد السرد نفسها الخاصة بمناقشة خصوصية تاريخية. في هذا السياق (لكن ليس في حججه عن أهمية الاختلاف)، يعدُّ تفكير مختصي ما بعد التحديثية هذا معارضاً مباشرة للمنهج المعروض هنا. يقترح ليوتار، مثلاً، أنه يمكن رؤية الاختلاف الجوهري بين تفكير محدّث ومختص ما بعد تحديثية في نزعة الأول إلى فرض سرد ما وراء تاريخي على السياق الملموس للتاريخ الفاقد التوجيه أساساً: يعتمد العلم الحديث على ما وراء خطابات تلائم سرداً مهيباً للتاريخ. عرّف ليوتار في إحدى المراحل "**ما بعد الحداثة** على أنها شكوكية نحو ما وراء السرد"[40]. لكن هناك اختلاف كبير لا يمعن ليوتار التفكير فيه بين مثل حالات ما وراء السرد تلك - التعرّف الهيغيلي الجدلي للروح، مثلاً - ونقاشات تاريخية حقيقية - لأقل، عن التحوّل من إقطاعية إلى رأسمالية. بتعبيرات معاصرة، يمكن للمرء أن يتكلم بمغزى عن الأمل بنهاية الحرب الباردة والعودة مجدداً إلى السياسات العالمية ما قبل 1989 من دون اللجوء إلى الأوهام الهيغيلية لـ فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) في **نهاية التاريخ والرجل الأخير** *The End of History and the Last Man*. فكرة ليوتار عن ما بعد الحداثة ليست بعيدة عن هذا، وبخلاف هايدغر ودريدا، اللذين رفضا تماماً تقريباً تقديم أسس من علم الاجتماع لسجلاتهما عن الأزمة، ألمح ليوتار على الأقل تخطيطياً إلى إحداها. إذا كان محقاً، فإن تركيز تحليل علم الاجتماع على تلك المؤسسات أو "عوامل الجذب" لم يعد يؤدي إلى فهم الحالة الاجتماعية جيداً[41]. بدلاً من ذلك ينبغي أن ننظر إلى مخطط الاتصال عبر شبكة اجتماعية بشكل ألعاب لغوية لا تنتهي.

بالنسبة إلى ليوتار، لا يُعدُّ زعم أن مجتمعاً ما وحدة وظيفية عامّة هي وجهة نظر حديثة زائفة فقط، إنما نقيضتها الرئيسة أيضاً؛

وجهة النظر القائلة إن المجتمع هو حقل خلافي لنزاعات توحّدها السلطة. يمثّل كلا هذين السجلين، برأيه، "ما وراء سرد" غير مقبول:

سأستخدم تعبير حديث للدلالة على أي علم يشرعن نفسه بالإشارة إلى ما وراء خطاب من هذا النوع ويلقى قبولاً واضحاً في بعض السرد الرئيس، مثل جدل الروح، وتفسير المعنى، وتحرير المشروع العقلاني أو العامل، أو تكديس ثروة... لتبسيط المعقّد، أعرّف ما بعد الحديث بأنه شكوكية نحو ما وراء السرد[42].

تاريخياً، يسعى السرد الرئيس إلى (وحقق إلى حد ما) شرعية التنظيم الاجتماعي، وعدّ ما وراء السرد إما موضوعاً انعكاسياً (روح، معرفة تحقّق ذاتها) أو موضوعاً عملياً (تحرير الإنسانية نفسها)[43]. لكن في ثقافة ما بعد الحديث، كان مثل هذا السرد الرئيس قد فقد مصداقيته، ويسعى العلم إلى تحقيق شرعيته الداخلية والخارجية، أحياناً بمعايير السرد القديم للمعرفة والتحرير، وفي أحيان أخرى يقدّم ببساطة "إنجازاً" - تحقيق أفضل معادلة دَخل/ خَرج لرعاته[44]. لكن على نحو متزايد، يظهر العلم ببساطة على أنه يلعب لعبته اللغوية الخاصة به، ويعجز من ثم عن شرعنه نفسه أو ألعاب لغوية أخرى[45]. كان العلم أولاً وقبل كل شيء قد تحدّى هيمنة السرد، كما اقترح ليوتار؛ لأن فلسفة الذرائع، ومعيار القبول، مختلفة عن المعرفة العلمية والسردية[46]. لكن في وقت ما بدا أن المرء قد يلجأ إلى العلم نفسه لإنقاذ سرد شرعية الحداثة، وهذه ليست الحال الآن: "يلعب العلم لعبته الخاصة ولا يمكنه شرعنة الألعاب اللغوية الأخرى"، وفي الواقع "لا يمكنه شرعنة نفسه"[47]. على الرغم من قوته، إلا أن العلم في النهاية مجرد لعبة أخرى في عالم "كل ما يمكن أن نفعل فيه هو التحديق دهشاً إلى تنوّع أنواع الاستطراد، كما

نفعل تماماً مع تنوّع أصناف النباتات أو الحيوانات. إن رثاء 'فقدان المعنى' في ما بعد الحداثة يتناقص إلى الحزن على حقيقة أن المعرفة لم تعد سرداً في المقام الأول"[48]. يُطلب من مختص ما بعد التحديثية أن "يشنَّ حرباً على المجموع الكلي" لأنها تنتج رعباً[49]. يذكّرنا هذا كثيراً بـ فوكو، لكن حيث يقدّم فوكو سجلاً تاريخياً عن هذا على أنه بُعد للحداثة، نجد أن سجل ليوتار منفصل عن أي سياق تاريخي محدد (فضلاً عن ثابت). ينحو ليوتار، إضافة إلى هذا، إلى خفض الاجتماعي تماماً تقريباً إلى اللغوي - "الرابطة الاجتماعية الملحوظة مكوّنة من حركات لغوية"، لكنه يفشل في تقديم أي سجل للطريقة التي يُتوقع بها من مشاركين في خطابات مختلفة التوصل إلى اتفاقات أو حتى تفاهمات مشتركة[50]. ولأن تلك حركات متنافسة في ألعاب لغوية، لا يمكن فهمها بنظرية سبرنية [علم الضبط]، لكن ينبغي النظر إليها من زاوية سمتها الجدلية. كان المجتمع قد أصبح، إذاً، "مجزّءاً" إلى شبكات مرنة من ألعاب لغوية، ويزعم ليوتار أن بروز البيروقراطية وقيود صناعية أخرى أو آليات سيطرة لا يؤثر جدّياً في وجهة النظر هذه، فتلك الحدود مجرد أوتاد ونتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية[51].

III

إن أعظم كسب حققته ما بعد التحديثية ليس تحليل أي تغيير عهد تاريخي، إنما إعادة التركيز على فهمنا للحداثة. فهناك بعض الأشياء الجديدة النوعية في التاريخ المعاصر، لكنها حتى الآن لم تصبح كافية للانقلاب على الميزات التنظيمية للعهد، ويستمر تكديس رأس المال ومركزية السلطة، ومن ثم على نطاق عالمي لا تزال الجهود لكسب قوة مؤثرة عبر عمل جماعي (فيها إعادة صياغة مزاعم الهوية والولاء) تواجه عوائق تفرضها قوة أكبر من التنظيم التعاوني

والحكومي، مثلاً. ففي بداية القرن التاسع عشر كانت محاولة العمال قد تجاوزت التنظيمات الاجتماعية وصولاً إلى أخرى طبقية على مستوى الدولة - الأمة وسوقها المحلي جزئياً، محاولة للوصول إلى مستوى حيث تعاونت سلطة اقتصادية وسياسية ضدهم[52]. بحلول نهاية القرن العشرين، كان رأس المال قد أصبح معولماً بازدياد، وبرغم أن الدولة بقيت قوية وحلبة حاسمة يمكن أن تستفيد منها حركات اجتماعية لتحقيق قوتها الجماعية، إلا أن تدويل رأس المال ونماذج سياسية جديدة مثل الاتحاد الأوروبي كانت تضع كماً كبيراً من السلطة مرة أخرى خارج متناول القوة الشعبية المتمثّلة في حركات اجتماعية. وفي الوقت نفسه، ليوتار ليس مميزاً في هذا، تستمر هويات جماعية واسعة النطاق مثل الأمة - بالسرد الخاص بها لكل من أصلها وتطوّرها - في تكوين ثقل عاطفي لحركات اجتماعية وتزويد أفراد بإحساس بالموقع ضمن نظام عالمي حتى حين لا تبدو متزامنة مع دول وتنظيمات أخرى للسلطة. يستمر تدفق الاتصال العالمي في إنتاج كل من تأثيرات وتحدّيات عبر ثقافية للفهم عبر الثقافي.

يعني عكس النزعات نحو تكديس رأس المال، وعولمة الثقافة والعلاقات الاجتماعية، ومركزية السلطة لإيجاد حالة ما بعد حداثة، لكن ينبغي أن نتوخى الحذر في ألا نخطئ بين تغييرات سطحية، إن كانت لا تزال مهمة، وتلك الأساسية. فكّر مثلاً في زعم أن تقانة المعلومات قد غيّرت على نحو أساسي الحقبة المعاصرة أو حتى وضعت حداً لها. إحدى حجج هذا الزعم هي التشتيت الواضح لعلاقات الإنتاج ونشاطات مهمة أخرى يجعلها التنسيق عبر وسائل الاتصالات والحواسب ممكنة، لكن لاحظ أهمية التنسيق، وأن تشتيت النشاطات يخدم مركزية السلطة في عدّة حالات. عندما يتدفق

رأس مال عبر حدود فإن ذلك يدلُّ على مركزية السلطة، لا يقلّل منها، وبالكاد يضع حداً للحافز الرئيس في تكديس رأس مال. تسهّل تقانة المعلومات تغييرات إضافية من أنواع أخرى أيضاً، كثير منها مهمة جداً، لكن ينبغي أن ندرك أن القوة كانت تعتمد أساساً على المعرفة قبل وقت طويل من الإلكترونيات الصغرية، وأن القدرة على التحكم بآخرين عبر تنظيمات تُدار عبر تدفقات منتظمة لمعلومات لم تنتظر ابتكار الحواسب أو تتوقف مع الحداثة[53].

لا يعني كل هذا القول إن شيئاً لم يتغير، إنما أن التغييرات مبالغ فيها ولم تكوّن مفاهيم. كان توسيع بنية تحتية تنظيمية وتكنولوجية في الحقبة الحديثة قد عزّز، مثلاً، سلطة الدولة وبدّلها، وأصبح احتمال ظهور ثائر، على سبيل المثال، ضئيلاً في الغرب، على الأغلب بسبب لامركزية السلطة المكانية. سواء أراد المرء أن يدعو التحولات الراهنة في المجتمعات الشيوعية ثورات أم لا، من المهم رؤية مدى اعتمادها على تركّز مؤسسات السلطة في مدن العواصم وتخلّف البنى التحتية التي قد وزّعت خدماتها في مجتمعات "أكثر حداثة". لكن نقل السلطة من أفراد معروفين سابقاً إلى أنظمة سوق وتنظيمات بيروقراطية لا يعني عدم وجود علاقات هيمنة اجتماعية، وأنها لم تعد تتضمن موضوعات عملية، أو أن السلطة لم تعد مركّزة.

يشير تصوّر هابرماس بوجود انقسام بين نظام وعالم حياة إلى شيء يجعل تعرّف تلك المشكلات صعباً ويجرّد القوة الجماعية من السلطة[54]. ينظر إلى تنظيم اجتماعي في الوقت نفسه مباشرة عبر علاقات بين أشخاص، ووسائل إعلام لا مشخّصة أو توجيهية شاملة، وتنظيمات اجتماعية واسعة النطاق (جماعية عادة) تظهر من وجهة نظر حياة اجتماعية يومية على أنها مستقلة ومتباعدة[55]. كانت

كل من تنظيمات لا مشخّصة، أبرزها أنظمة سوق، وأخرى جماعية قد ازدادت أهمية في الحقبة الحديثة، وبالرغم من أنها تهتم أساساً بتنظيم حياة اجتماعية - فرض مزيد من النفوذ السببي على حياة أفراد - إلا أنها تبقى خارج نطاق معظم نماذج المعرفة الاجتماعية (العالم الحقيقي) اليومية. لا يمكن فهم أسواق واسعة النطاق إلا على أساس استنتاج إحصائي غريب على سلوك علاقات لا مشخّصة يومية.

تكوّن كلّية "نظام" - سوق واسع النطاق وتأثيرات جماعية - بيروقراطية على حياتنا المباشرة - بعض الاستجابات الثقافية المعرّفة بنحو إشكالي على أنها ما بعد حديثة. بما يتعلق بمشكلات قوة جماعية تحديداً، تشجّع رؤيتين مجرّدتين من القوة على حد سواء؛ إحداها عن عالم خارج السيطرة، وهي لا تبدو منطقية، والأخرى عن عالم مُسيطر عليه تماماً، لكن فقط من قبل فاعلين بعيدين متوارين عن الأنظار. يتأرجح الوعي الحديث، كما أظن، بين الأولى؛ فوضى فُصامية من عدم قابلية قياس متطرّفة وواسعة الانتشار، والثانية؛ وجهة نظر ارتياب بالعالم تُكتسب بها القدرة على الفهم فقط بالتصديق بوجود مؤامرة كلية[56]. للرؤيتين جذور في الانقسام الرئيس بين تجارب العالم الحقيقي التي تمنح الحياة معناها الأساسي والتوجيه المنظّم والسلطة الجماعية ـ البيروقراطية التي تزعج نظام العالم الحقيقي لكن لا تُفهم جيداً ـ تُغفل بالضرورة فعلاً - في أُطر عمل متصوّرة عن العالم الحقيقي. يمكن أن نرى في هذا السياق، مثلاً، مصدر انتقادات مختصي ما بعد التحديثية لـ "أوهام الأممي" - اعتقاد زائف مفترض بقدرة مواطنين بشر على تنظيم سمات مهمة من حياتهم استجابة لقرار واعٍ. نظراً إلى أن ما بعد التحديثية نقيض الكونية، غير أنه، يبدو ساخراً بدلاً من تحديد مصدر الثقة المبالغ فيها عموماً بالنية، ومشكلاتها، وعولم كثير من

مختصي ما بعد التحديثية نقد النية على أنها وهم أساساً.

رؤية أن الحقيقة لا تبدو منطقية، لا يمكن جوهرياً فعلاً أن تكون منطقية، أو تكون منطقية فقط حين تُؤطر على أساس وهم و/ أو نزاع قوى، هي موضوع مفضّل واسع الانتشار لمختصي ما بعد التحديثية. يكون أولئك الذين يقدمون مزاعم لعرض تنظيم حياة وثقافة إما مصابين بارتياب أو قد تعرّضوا لقمع، أو كليهما معاً. خياراتنا الشرعية الوحيدة هي إما أن نقبل ببساطة الفوضى وانعدام القدرة على التفسير أو القيام بجهود دفاعية مشتركة، ومحلية، وفي النهاية ضعيفة لتنظيم جزء صغير من العالم.

ترتبط هذه الرؤية عن عالم فوضوي، ومجزّأ، بتحطّم بنية (كانت موحدة ضمنياً سابقاً) اقتصادية و/أو سياسية حديثة، وحتى في هذه الحال، ينبغي أن نتوخى الحرص بشأن رؤية هذا على أنه جديد تماماً لا بارز أخيراً. كان دايفد هارفي (David Harvey) قد حلّل على نحو استفزازي ثقافة ما بعد التحديثية على أنها استجابة لأزمة شاملة (لكن ليست تنازلية) للرأسمالية[57]. كانت أساليب إنتاج فورد قد أحدثت أزمة للتكديس المفرط، وقد استدعى ذلك بحثاً عن أنظمة جديدة من التكديس (إضافة إلى علاقات إنتاج ما بعد فورد جديدة)، وغذّى هذا البحث حركات جمالية جديدة. حجة هارفي تخطيطية واختزالية نوعاً ما بشأن علاقة علم الجمال بعلم الاقتصاد، لكنها قوية في سجلها لعدد من الظواهر الحالية لا على أنها دليل على نهاية الحقبة الحديثة، إنما في تقديمها سمات على تحوّل - ليس الأول - في التنظيم الداخلي للرأسمالية[58].

الموضوعات الواسعة لما بعد التحديثية، إذن، ليست جديدة ولا تحدّد أي انقطاع حاد مع الحداثة أو التحديثية. ماذا تفعل المزاعم الأكثر تحديداً لما بعد التحديثية، وأبرزها ما بعد البنيوية، ضمن

مملكة النظرية الاجتماعية؟ كانت انعطافة ما بعد البنيوية، ينبغي أن نذكّر أنفسنا، أوسع كثيراً من التفكيكية أو أي مقاربة فردية أخرى، وتضم عدداً من الشخصيات - فيهم بيار بورديو - لا يحملون صفة مختص بما بعد التحديثية. لم يُعلن عن ما بعد البنيوية هذه عند ولادتها، وقد ظهرت فقط ارتجاعياً وبوضوح أكبر على أنها منشطرة عبر موشور التفكير الفرنسي في العالم الناطق بالإنجليزية. كانت ما بعد البنيوية قد أنكرت نوعاً ما نظرية المعرفة على أنها أرضية يمكن تحقيقها فقط بمعايير فلسفة الموضوع، وبحث مختصو ما بعد البنيوية (الذين كانوا جميعاً مختصي بنيوية في إحدى المراحل) عن طرق لتقديم نوعٍ من نظرية المعرفة؛ بحث عن المعرفة من دون أن يؤسسوا أنفسَهم على نظرية ذاتية مماثلة.

كانت الإسهامات رافداً مختصاً لما بعد البنيوية في تيار مختص ما بعد التحديثية أولاً وقبل كل شيء (1) استيعاب نقد ما بعد البنيوية للتفكير الذي يركّز على الموضوع، و(2) حجة أن بيانات فردية عن الحقيقة - خطاب الأصل بتعبير دريدا - كانت في بعض التركيبات مضللة، وزائفة، و/ أو قمعية. وبطرق شتّى، إذن، أظهر مختصو ما بعد البنيوية التوترات ضمن حقائق ظاهرية، والصعوبات الموجودة حتى في تفاهمات عادية ظاهرياً، وجهد البناء المتواصل الموجود في حقائق مقبولة، إضافة إلى النزعة المستمرة لتلك الحقائق في أن تتفكّك وتكشف عن تناقضاتها الداخلية[59]. جعل بعضهم، مثل بورديو، هذا جدالاً اجتماعياً حاسماً، ولا تُستمد التوترات الكائنة في تفاهم ببساطة من نصوص، إنما من نزاعات لا مشخصة وحقول قوة. بالنسبة إلى كثيرين آخرين، ضاعت المادّية، وتجسيد المادي، والعلاقات الاجتماعية في معاملة كل سمات الثقافة والفعل الإنساني على أنها نصوص. في كل النسخ، كانت حركة مختص ما بعد

البنيوية عموماً تحولاً نظرياً على نحو أساسي، لا زعماً أن كل شيء في العالم الخارجي قد تغيّر ما يحتّم ظهور نظرية جديدة.

لا علاقة للجذور النظرية للتوكيد الخاص على الاختلاف في عمل دريدا، وكذلك، بمزاعم عن تحولات في العهد. فعلاً، كما قد اقترح نوريس، يمكن رؤية استكشاف دريدا في هذا المجال على أنه توسعة لعمل كان برغم اختلاف حججهما واستنتاجاتهما جوهرياً.

شكوكية فوكو المعرفية المفرطة تقوده إلى معرفة مساوية بالقوة، ومن ثم عد كل نماذج التقدم "المتنوّر" (في علم النفس، أو تصرفات جنسية، أو إصلاح جزائي) علامات على تكلّف متزايد في التقانة المطبّقة للسيطرة الاجتماعية. يصر دريدا، بالمقابل، أن ليس هناك اختيار خارج تقليد التنوير ما بعد كَنْت، وبالتأكيد لم ينبثق أي سؤال عن تقليدنا الآن في حقبة ما بعد الحداثة التي تفتقر مفاهيمها وفئاتها إلى أي قوة نقدية. على العكس: يتحقق هذا فقط بالعمل بمثابرة ضمن ذلك التقليد، لكن ضد بعض أفكاره السائدة، بحيث يستطيع التفكير حشد المقاومة المطلوبة لنقد فاعل لمؤسسات قائمة[60].

إن ربط عمل دريدا بعلم الاجتماع صعب خاصة لأنه ضمن قائمة مختصي البنيوية الأكثر تركيزاً على النص والأقل وضوحاً اجتماعياً[61]. وتوكيد دريدا على هذا الطرق التي تُنتج بها الظاهرة الأساسية للتمييز والموقف المضاد هوية، هو بخلاف محاولات الجوهريين تحديد الهوية في الصفات المتأصلة لأي كينونة - سواء موضوع أو شيء. وضع دريدا حجته عن أهمية الاختلاف (Difference) أساساً ضمن حوار مع تقليد فلسفي غربي يضع مقاربة للحقيقة على نحو فردي، وحتى غالباً على أنها مادة[62]. عرض دريدا تلك التوكيدات على نحو تحليلي لإخفاء ألعوبة الحوار المخفي،

وبفعله ذلك يقدم دفاعاً عن تعقيد التفكير نفسه فتصبح مثل تلك الحقيقة أو المعرفة شيئاً أكثر صعوبة مما قد نظن، لكنها ليست شيئاً نغفل عنه[63]. الاختلاف (Difference)، لـ دريدا، صفة مميزة لخطاب، لا موضوعات، وتظهر موضوعات فعلاً (جرياً على تقليد مختص البنيوية) في عمله أساساً على أنها كائنات خطاب لا متحدثين قادرين على زعم بعض الأسبقية عليها. مهم أن مقاربة دريدا تلفت الانتباه إلى اختلاف بين موضوعات لا تكون مجرد مضاعفات من النوع نفسه من الهوية، في حالات مختلفة، إنما فردية على نحو جذري[64].

الاختلاف بالغ الأهمية أيضاً لفوكو. ففي المقام الأول، يقدم سجلاً للطريقة التي تكوّن بها موضوعات حديثة وتُصنّف في إحدى فروع المعرفة مثل أفراد يختبرون إنتاجاً متزامناً من رغبة وتطبيعها القمعي[65]. يشير هذا إلى أولوية خاصة معينة للاختلاف الإنساني. فوكو غامض، فمن ناحية يمكن قراءته على أنه يؤكد فقط أن أنواعاً معينة من الاختلاف بين الناس تكون مادة لفرع معرفي تطبيعي في إنتاج محدد تاريخياً من الحداثة، ومن ناحية أخرى، على كل حال، خاصة في عمله الأخير عن الجنسانية، يبدو أن فوكو ينسب إلى كل البشر نوعاً من الميل إلى مقاومة النزعات التطبيعية لحياة اجتماعية (تظهر أيضاً على أنها عامة بازدياد، لا محدّدة تاريخياً، وموجودة في اليونان والصين القديمة إضافة إلى فرنسا الحديثة)[66]. وعلى الرغم من أنها ليست واضحة في أعماله الرئيسة (بخلاف مقابلات أجراها)، يقدم فوكو ضمناً دفاعاً معيارياً عن الاختلاف ضد التطبيع، وهو غامض بشأن تأسيس هذا التقويم من ثم بشأن الطريقة التي يمكن لعمليات جماعية واسعة النطاق أن تؤثر بها في نزاعات سياسية وشخصية. على الأقل في عمله الباكر، على كل حال، يكون واضحاً

بشأن مركزية الفواصل المعرفية الجذرية التي تميّز بين تفاهمات عصور مختلفة[67]. على الرغم من أنه يربط هذه الفجوات المعرفية نوعاً ما بتغييرات في حياة اجتماعية، إلا أن هذا ليس موضوعه الرئيس ولا تعتمد حجته على تبدلات في أي عوامل سببية أساسية مثل اقتصاد أو قوة عسكرية أو ديمغرافية، إنما على تحوّل أنظمة المعرفة لتصبح غير قابلة للقياس، وفي تقديمه إحدى أصعب التصوّرات بشأن ما يعنيه لأنظمة معرفة أن تكون مختلفاً على نحو جذري، خاصة مقدار الاختلاف الذي يمكن أن يحدث تاريخياً ضمن "حضارة"، لا عبر ثقافياً فقط، يقدم فوكو نقاشاً مهماً عن عدم قابلية القياس التي تمتد جذورها في فلسفة العلم والتفسير.

توكيد الاختلاف هذا هو الأكثر قيمة ودفاعاً عن حجج مختص ما بعد التحديثية، لكنه ليس مُبَرَّراً بمعايير مختص ما بعد التحديثية. قدّم كل من دريدا وفوكو (وكثير من أتباع مختصَي ما بعد التحديثية) حججهما عن الاختلاف على أنها قواعد لرفض كل السرد الرئيس من دون أي بحث عن أساس بديل لخطاب معياري، وفي قيامهما بذلك، كشفا عن خصوصية متطرّفة جداً نتج عنها في النهاية، للمفارقة، نقض التأطير؛ عدم قدرة على وضع الخاص في علاقة مع ظاهرة أخرى[68]. لا يمكن لخصوصية متطرفة جداً - لا يريدها، كما أظن، معظم مختصو ما بعد البنيوية إنما ما تقدمه نظرية تُعتمد بسرعة - أن تبرّر حتى قيمة الاختلاف الذي قد بدأت به.

عند مواجهة هذا، قد يصبح المرء متشائماً، ويحنُّ إلى السرد القديم، أو - إن كان المرء مختصاً جيداً بما بعد التحديثية - يقبل ببساطة أن الشرعية يمكن أن تنبثق فقط من ممارسة الناس اللغوية والتفاعل التواصلي[69]. بالنسبة إلى ليوتار، أهم نتيجة لمثل هذا القبول هي رفض "الوهم غير المُدرك" - خيال وضع كل الألعاب اللغوية

الغريبة في العالم معاً في كلٍّ واحد[70]. ينجم عن كلّية من هذا النوع رعب (خاصة، قد نضيف، الأنواع المحدّدة تاريخياً من الرعب في القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل إبادة جماعية). مثل أشكال الرعب المادية هذه مماثلة لعنف فكري وجمالي تنتج من محاولات فرض رؤية واحدة عن الحقيقة أو مجموعة مقاييس لمجرّبين متنوعين في الفن، والحياة. ينضم ليوتار إلى دريدا وفوكو في تمنّي تقديم عنصر جدلي في كل ثقافة، لكنه يجد نفسه يعرض توكيداً اعتباطياً تقريباً، لكن حتى فوكو ودريدا، فضلاً عن ليوتار، يقدمان برنامج نقد صافي، ويكشفان التنانين التي تتربّص بطريق الحداثة، لكن لا يعرضان أي حل تحليلي حقيقي لمشكلة تحليل تحوّل السلطة والبنية الاجتماعية في علاقتها بفعل عملي في العالم الحديث.

IV

ينتج من معالجة اختلافات ونزاعات بأسلوب فني، ووعي اجتماعي، ونظرية ضمن إطار تحول تاريخي في العهد سوء فهم، حتى حين تتمتع التغييرات ببعض الأهمية. ما بعد التحديثية تكملة لما بعد الحداثة على الأقل في سمات من أسلوبها (مثلاً: زعم أنها الأقل إبداعاً، والشرعنة - الذاتية مجرد بدعة). على نحو أساسي، الأبعاد الرئيسة للتنوّع قائمة منذ أمد طويل، وما بعد التحديثية يواصل تقديم موضوعات أساسية للحداثة - أنتجت فعلاً نقيضاً داخلياً للحداثة منذ البداية، إضافة إلى انفصال عقلانيين عن رومانسيين، وواقعيين عن خياليين... إلخ.

ربما تكون أبرز ميزة **لنظرية** مختص ما بعد التحديثية هي إنكار أي أساس لحكم نقدي ومسؤولية أخلاقية لا يكون انعكاساً اعتباطياً لتقليد، ويفرض هذا مشكلات رئيسة على محاولة (تعزّزت بخلاف ذلك في نظرية ما بعد الحداثة) أخذ الاختلاف الثقافي على محمل

الجد؛ لأنه يمنع تعلّماً حقيقياً من "الآخر". يعرّض هذا منظّري ما بعد التحديثية (وناشطين سياسيين) يحاولون إقناع آخرين بآرائهم لتهمة اقترافهم تناقضاً في الإنجاز، أو أنهم ببساطة يُبدون رغبة في السلطة ليست شرعية أكثر من أي آخر.

فيما يتعلق بكل من الحكم النقدي والتحول التاريخي، تبالغ نظرية مختص ما بعد التحديثية بالحد الأدنى في توكيد قضيتها. كما أُشير في الفصل السابق، هناك حاجة إلى سجلات عن الكسب المعرفي لا تتضمن تضاداً حاداً بين حقيقة وكذب، وعن تغير تاريخي لا يعني انقطاعاً في العهد.

يأتي جزء من المشكلة من نزعة التركيز على شرور مزاعم استبدادية محتملة للحكم بين حقائق كونية بدلاً من مقاربات أكثر اعتدالاً للكسب المعرفي لا تزعم الكمال. كما علّق هابرماس في حاشية نقده لآراء دريدا ورورتي أنه لا يمكن الحفاظ على التمييز النوعي بين الفلسفة والأدب:

لا يزال هناك نزاع ضد المفاهيم "القوية" للنظرية، والحقيقة، والنظام بقيت تنتمي في الواقع إلى الماضي أكثر من قرن ونصف... إذا كان السبب مقيداً، تحت طائلة الفناء، بالتشبث بأهداف ما وراء الطبيعة تلك التي سعى كثيرون إلى تحقيقها من بارمنيدس (Parmenides) إلى هيغل، وإذا كان السبب بحد ذاته (حتى بعد هيغل) قد وقف أمام إيجاد بديل إما للحفاظ على مفاهيم قوية للنظرية، والحقيقة والنظام التي كانت شائعة في التقليد الرائع أو التخلّي عن ذلك، ينبغي على نقدٍ **ملائم** للسبب استيعاب الجذور عند ذلك العمق التي يمكنها أن تتفادى بصعوبة مفارقات الدلالة - الذاتية[71].

حيث نرى تعرّفاً لشيء مثل كسب معرفي في كثير من تقاليد مختصي ما بعد التحديثية وأخرى مشابهة (فيها، مثلاً: تكيّف رورتي مع البراغماتية) يُظنُّ عموماً أنها داخلية على نحو جذري لتقاليد فكرية. بكلمات نيكولسون (Nicholson):

لا ينبغي بمختص ما بعد التحديثية التخلي عن التمييز بين مزاعم شرعية وغير شرعية بالسلطة؛ لأنه لا يحتاج، أو تحتاج، إلى التخلي عن الفكرة الأكثر شمولاً عن معيار الحقيقة. الفرق بين مختص ما بعد التحديثية والمحدّث في هذه القضايا يتمثّل بأن الأول وليس الثاني هو الذي ينكر إمكانية أن مثل هذا المعيار خارجي لأي تقليد تاريخي محدد[72].

يمكن كما يبدو رؤية تلك المزاعم على أنها عامة في نطاقها المفترض للتطبيق، لكن ليس في انفتاحها على اتصال عبر تقاليد. فعلاً، نسبية نيكولسون المقترحة ليست موقفاً فكرياً يعدُّ "إمكانية مدى الحياة"، فهي تعكس الانهيار السابق للاتصال.

بالمعنى الضمني، نظراً إلى أنه ينبغي حلُّ نزاعات الاتصال بالعثور على اعتقاد أو قيمة مشتركة، يشترك الناس المهتمون بـ "التقليد التاريخي" أكثر بالأفضل، وأقل بالأسوأ. إذا كانت هذه هي الحال، فإن أي تأسيس للنظرية فقط في تقاليد ثقافية **(مع احترامي لـ رورتي)** يواجه مشكلات جدّية. يتعرّف مثل هذا السجل الاختلاف، لكن يجعل من تقويمه على نحو وضعي اختياراً اعتباطياً خارج نطاق التبرير النظري. مع ابتعاد الاهتمام عن البحث عن طرق خاصة لتحقيق الاتصال، يصبح الدرب مفتوحاً لوجهة النظر القائلة إن كل سُبل المعرفة هي ممارسات سلطة. يقرن رورتي قيماً ليبرالية، ويؤكد أن أنصار طرق المعرفة غير القابلة للقياس ينبغي أن تتعايش معاً في تسامح مشترك، لكن (1) يبقى هذا اقتراحاً اعتباطياً، بغض النظر عن

جاذبيته؛ لأنه لا يتمكن من تأسيس نظريته، و(2) هذا يخفض معنى "معاً" في عبارة "تتعايش معاً" إلى مجرد جوار مكاني أو الاشتراك في حالة لكن لا النشاط المشترك لمواطنين.

طبعاً، لا يعني هذا القول إنه لا يمكن تطوير نظرية تقدم كسباً معرفياً حقيقياً، وتعتمد على آراء مما يدعى مفكّري ما بعد التحديثية، لكن بنحو عام لم يحدث هذا، وقد تكلم فوكو فعلاً على نحو بارز ضد حافز التنظير[73]. جهد تطوير نظرية اجتماعية ما بعد تحديثية (وفي الواقع معظم أدب ما بعد الحداثة التجريبي) عُرضة لتناقضات إنجاز، وتؤكد مزاعم تقول إن الإقناع النظري أكثر صحة ودقة، في حين إنها تنكر المعنى، أو الشرعية، أو المنفعة، أو القدرة على الحكم على علاقات بين الناس فيما يتعلق بأفكار عن الحقيقة أو الكفاية.

كان فوكو، الأكثر أهمية، الذي درّس كلاً من تبادلية المعرفة والسلطة والمدى الذي تبلغه كل طرق المعرفة على أنها أساليب سلطة، ويقول: "الحقيقة شيء في هذا العالم، وتنتج فقط بفضيلة وجود عدّة نماذج للقيود"[74]. هذه السلطة لا تُختصر بهيمنة على علاقات بين أشخاص، إنما مكوّنة لحياة اجتماعية وثقافة عموماً.

إذا لم تكن السلطة شيئاً قط إلا قمعاً، وإذا لم تفعل شيئاً قط إلا الرفض، هل تظن حقاً أن المرء سيُرغم على إطاعتها؟ ما يجعل السلطة تتماسك، وما يجعلها مقبولة، هو ببساطة حقيقة أنها لا تفرض فقط نفسها علينا على أنها قوة تقول لا، إنما تتجاوز ذلك وتنتج أشياء، تضم سعادة، وتكوّن معرفة، وتقدم خطاباً[75].

السلطة، بهذا المعنى، "لا مركزية"، وليست صفة مميزة لأي موضوع. السلطة تطبيعية، تُردُّ إلى إحدى فروع المعرفة، وتُمارس

روتينياً من قبل مواطنين على أنفسهم إلى حد ما حين يعيدون تعيين افتراضات ثقافتهم. يبدو أن هذا يستوعب بُعداً من تجربة السلطة الحديثة، لكن في الوقت نفسه يُغفل الزيادة الحديثة على نحو محدد في حاجات وموارد الناس للتمييز بين ما هي عليه السلطة وما ينبغي لها. كما يبيّن هابرماس، يشترك فوكو مع هوركهايمر وأدورنو في فشلهما في "تحقيق العدل للمحتوى العقلاني للحداثة الثقافية التي تمثّلت في مُثُل بورجوازية"[76]. تختفي إحدى الإشكاليات المركزية للسلطة في هذا التكوين: لا يوجد معيار للتمييز بين سلطة شرعية أو فاقدة للشرعية. قد تجعل نظرية فوكو، فعلاً، مثل ذلك المعيار مستحيلاً داخلياً.

هناك تحد أساسي لمعظم نظريات مختصي ما بعد التحديثية يتمثّل في تقديم أسس لإطلاق أحكام نقدية، وقد جادلت آنفاً أن مثل تلك القواعد ينبغي على نحو مثالي أن تؤسس في تعرّف قوي لثقافتها وخصوصيتها التاريخية، ويفضّل أن تكون على علاقة متأصلة بسياق تطورّها. على الرغم من ذلك، حتى تكون ذات معنى - سياسياً ونظرياً - ينبغي لمثل تلك الأسس أن تسمح لأحكام نقدية أن تكون قابلة للنقاش، والدفاع عنها، في خطاب عبر مجالات اختلافات ثقافية، أو أيديولوجية أو أخرى. ينبغي أن يكون أي موقف لا يمنح أسباباً يجعلها مقنعة لأولئك الذين يكونون جزءاً من "تقليدها" أداة إشكالية سياسية وعلمية أيضاً. ينبغي أن يكون الاتفاق إذاً اعتباطياً، أو مفروضاً، وإذا تحرّك الناس، لا يكون هناك سجل داخلي للسبب. في الوقت نفسه، وباعتبار أن الخطاب بين الناس المختلف بين بعضهم البعض حيوي للديمقراطية والحياة العامة، يكون حاسماً أيضاً أن أشخاصاً ضمن تقليد واحد (وفيما يخص تلك القضية أفراد ضمن حياتهم الخاصة) يستطيعون تقديم سجلات متزامنة عن طريقة

تحقيقهم لما هم عليه وكيف يريدون أن يصبحوا أفضل في المستقبل. هذا يعني أن وعياً تاريخياً نقدياً يدل ضمناً على قدرة على التعبير والدفاع لا عن مصالح المرء فقط إنما عن مشروع تطوير اهتمامات أفضل، والحاجة إلى رغبات أفضل[77]. يقدّم فوكو فعلاً نقداً اجتماعياً، متغلغلاً في خياراته من محتوى وصفي، لكن أحياناً أيضاً صراحة. ليس واضحاً، على كل حال، أن بمقدوره - أكثر من دريدا أو ليوتار - تأسيس مثل ذلك الانتقاد من دون تناقض إنجاز، واحتمال القيام بذلك في نظريته يضعف خاصة حين تفقد خصوصيتها التاريخية.

في أعماله الباكرة والمتوسطة (حتى *Discipline and Punish*، المنشور أصلاً في 1975)، يؤكد فوكو الفواصل العميقة بين عهود تاريخية ويركّز اهتمامه على ولادة سلطة حديثة في إعادة إصلاح مؤسسات السيطرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكن في عمله الأخير عن الجنسانية وبعض المقابلات والمقالات، يتكلم ضمناً عن تبادلية السلطة وأن المعرفة كونية، لا شيئ يميّز الحداثة، وأنه يمكن تطوير تحليلات متشابهة لكل الثقافات والعهود التاريخية. يعلن فوكو حقاً شيئاً عن تميّز معنى السلطة/ المعرفة في الحداثة، حتى في أواخر السبعينات:

هذه ليست قضية تحرير الحقيقة من كل نظام سلطة (سيكون هذا وهماً؛ لأن الحقيقة سلطة)، لكن في فصل سلطة الحقيقة عن نماذج سيطرة، اجتماعية، واقتصادية، وثقافية تعمل ضمنها في الوقت الحالي[78].

يقدّم فوكو خيار انتقادات محددة لنماذج حديثة من السيطرة، لكنه لا يقترح أي اتجاه معين ينبغي أن يسلكه الانتقاد. مثل معظم "مختصي ما بعد التحديثية" الذين زعموا انضمامه إليهم (بالرغم من

أنه لم يعرّف نفسه صراحة بتلك الصفة)، يمكن أن يدافع عن المقاومة فقط لا التحرير. في حالات متطرفة، يبدو أنه يقول ضمناً إن أي شيء سيكون أفضل مما قد تحقق حتى الآن، لكن هذا النوع من السجل توتر قديم بالمقاربة التاريخية التي طوّرها باكراً، وقد جادل فيها لمصلحة تعرّف مركزية تحولات في العهد تجعل كثيراً من التغييرات الصغيرة تبدو منطقية (لكنه قدم منطقاً محدداً تاريخياً، ضمن سياق تحوّل معين في العهد، لا منطقاً ينبثق من فرض سرد عبر تاريخي أحادي أو مجموعة فئات على أحداث محددة تاريخياً):

من أجل تحليل مثل تلك الأحداث [مثلاً: إدخال نموذج جديد من الوضعية أو تغييرات عهد أخرى في الوعي]، لا يكون كافياً ببساطة الدلالة على التغييرات، وربطها مباشرة بنموذج الإبداع اللاهوتي والجمالي... أو بالنموذج النفسي لفعل الوعي... أو النموذج الإحيائي للتطوّر. ينبغي أن نحدّد بدقة ما يكوّن تلك التغييرات: أي؛ البديل عن إشارة غير مميزة للتغيير - تعدُّ في الوقت نفسه وعاءً عاماً لكل الأحداث والمبدأ المجرد لتعاقبها - هو تحليل التحولات[79].

مثير للاهتمام أن الأنباء التي تُبلغ التاريخ وعلم الأنساب (وبدرجة أقل ربما وفقاً لصياغة فوكو الباكرة علم الآثار) بنماذج السلطة/ المعرفة لا ينبغي أن تقدّم وجهة نظر مختلفة تتمتع باتجاه سردي لتحليل الأسئلة المعاصرة. فعلاً، يقبل المناقشة أن مشروع فوكو كله قد نُفّذ لـ "جعل سياسات ممكنة"[80]. قد تكون السياسة غامضة؛ لأن ما قد بدا أنه يحجب السياسة سابقاً كان كبيراً وغايات تاريخ - هيغل (Hegel) أو ستالين (Stalin). لكن مثل هذا الاتجاه المعياري لا ينبغي أن يتضمن "ما وراء سرد" للتاريخ، وعبرة واحدة لكل القصص. يمكن أن يتكوّن، بدلاً من ذلك، من اقتراحات عن الاتجاه الذي يجب أن نسلكه من حيث نكون، وتعرّف أن اعتبارات

جديدة ستؤدي إلى قرارات بشأن الاتجاهات الملائمة التي يجب اتّباعها بعد ذلك. يبدو لي أن طبيعة الانشغال العملي في العالم، خاصة الانشغال السياسي، يتطلّب بالضرورة مواجهة مثل تلك الأسئلة عن الاتجاهات. معرفتنا في حال معينة دائماً، لكنها مؤطرة أيضاً فيما يتعلق بالفعل - بدءاً حتى بمشروعات فهم - ما يضعنا خارج مواقعنا الأوّلية. إضافة إلى هذا، السعي إلى تفاهم عبر مجالات اختلافات ثقافية مهمة يتضمن بالضرورة مواجهة اتجاهات سرد متباينة؛ لأن هذه تنتج ممارسات غير قابلة للقياس من النوع (ناقشناه في الفصل 3 آنفاً) الذي لا يمكن أن يتعايش من دون طرح مزاعم متنافسة عن الالتزام. لم تواجه مقاربة فوكو لعدم قابلية القياس مثل هذه المشكلات، وقد سعى فوكو، متأثراً بكل من باشلار (Bachelard) وكانغيلهايم (Canguilheim)، إلى إلغاء التوكيد "الإنساني" على الموضوع لمصلحة دراسة بنى مجرّدة من المعرفة. مكّنت "الثغرة المعرفية" الشهيرة، وفقاً لباشلار، العلوم المادية من إنجاز موضوعية أو علمية حقيقية كانت متجذّرة في تفكير مشابه سائد يركّز على الموضوع. بقي توكيد فوكو معرفياً، بالرغم من أن فهمه لفواصل في بنى إنتاج المعرفة لم يكن مرتبطاً بفكرة التقدّم التاريخي نحو علمية كما هي حال باشلار أو ألتوسير (Althusser)[81].

في هذه المرحلة، حيث لا يمكن إنجاز خصوصية تاريخية أو مواجهة الممارسات غير قابلة للقياس لثقافات مختلفة، تفقد تحليلات فوكو للسلطة ميزتها النقدية المحتملة. المفارقة أن علماء إنسان بارزين قد تبعوا خطى فوكو الأخيرة وبدؤوا يحلّون سلطة كلّية من دون موضوع في كل المواقع، في حين يمزجون هذا مع توجّه نقدي معلن ذاتياً وتوكيد اختلاف ثقافي[82]. يبدو لي أن زعم مختص ما بعد التحديثية بوجود أساس تاريخي - فعلاً، حتى للتاريخية - في

سمات مهمة منه زائف، فالتاريخ الذي يُقدّم لنا غالباً ما يكون غير منظّم على نحو جدير بالملاحظة[83]. مثل بناء مختص ما بعد تحديثية، يتكوّن جانبه التاريخي من استعارات غير مكتملة وغير مؤطّرة، وحتى في يدي عالم تاريخي استثنائي مثل فوكو، هذا النوع (الذي يزعم أنه ما بعد حديث) من الكتابة التاريخية يكون غالباً مثل استشراق الماضي - تخصيص تاريخ بهدف مناقشة الحالة المعاصرة مباشرة، لا استعلاماً عن أفضل فهم محتمل لطريقة أخرى من الحياة قد تلقي بنحو غير مباشر أو في مقارنة لاحقة الضوء على حياتنا. جزئياً من أجل هذا السبب بدأ فوكو، المنظّر البارز لفواصل تاريخية، في عمله الأخير يجد الآليات نفسها من السلطة/ المعرفة التي كانت سائدة في اليونان والصين القديمة، وفرنسا الحديثة، وفي كل مكان آخر نظر إليه. الأهم على الإطلاق أن موقف مختص ما بعد التحديثية ليس **محدداً** تاريخياً أو ثقافياً، سواء في التأسيس أو وسيلة التحليل.

أكّد فوكو، طبعاً، على موضوع الاختلاف عند مختص ما بعد البنيوية، وما بعد التحديثية: "ما عُثر عليه في البداية التاريخية للأشياء ليس الهوية المحرّمة لأصلها، إنما اختلافها عن أشياء أخرى؛ تباينها"[84]. هذا هو معنى "موت المؤلف"؛ صدى واضح لموت إله نيتشه كما عبّر عنه كل من فوكو ودريدا، لكن من دون إيمان يمكن مقارنته بإيمان نيتشه بالعتق عبر الإرادة. الموضوع، على كل حال، مرتبط خاصة بـ دريدا، الذي بقي بالنسبة إليه أساسياً على نحو ثابت، ويعد عمله *Difference* "حضوراً غير ذاتي أساسياً"[85]. هذا خيالي، حتى قبل الحضور والخفض المبهم، و"ليس شيئاً يحدث لمشروع خيالي، إنما ما ينتجه"[86]. إن قيام مختص ما بعد البنيوية وما بعد التحديثية بإزاحة الموضوع عن مركز الحداثة والفلسفة أساسي لدريدا، وليست الذات هي التي نفترضها سلفاً في كل

التفكير والعمل، إنما **الاختلاف**. بكلمات ديوز (Dews): "في أغلبية أعماله، يؤسس دريدا تحليلاته على مفهوم الاختلاف المطلق: على **أولوية منطقية** أساسية لانعدام الهوية على وجود هوية"[87]. هذا ما جعل مشروع مختص التفكيكية ملائماً لاكتشاف تفككات داخلية ضمن نصوص، وقراءتها على أنها كُلٌ ذو معنى[88] بدلاً من قراءتها على نحو أكثر تقليداً بـ"البناء".

لا تعد وحدة النص فقط، إنما الذاتية نفسها؛ الوحدة التي ينشأ الوعي منها، لـ دريدا مجرد فكرة، خيال[89]. هذا هو الأساس لرؤية العالم على أنه بنية نصّية أو استطرادية ينبغي تفكيكها، وكشف عدم ترابطها. اعترض دريدا على فكرة أن القول عرض واضح وكاف - ذاتياً للحقيقة. تبدأ المعرفة بالكتابة، مع محاولة تثبيت الزائل، وتشمل نصوصها دائماً توترات فتجعل بذلك التفكيك ممكناً (أو حتى مُحتّماً). يتحدّى دريدا "مركزية" التفكير الغربي، لكن إذا تُركت تلك لنفسها يمكن أن تقدّم لحظة نقدية فقط، ويعدُّ هذا أساساً إشكالياً جداً لتحليل اجتماعي أو سياسي، وحتى دريدا لا يرغب في اعتبار مؤسسات اجتماعية مجرد نصوص أو بنى استطرادية (برغم أن بعض أتباعه لم يمتنعوا عن هذا). يصر دريدا على الاحتفاظ بخيار النقد الاجتماعي والسياسي، لكنه يلجأ إلى أسس هايدغر لها، وقد أُرغم، بكلمات أخرى على تقديم بيانات وجودية عن طبيعة الحياة وما هو عليه العالم "حقاً". لا تستطيع نظريته الخاصة تأسيس سجل نقدي لخصومة سياسية إلى حد ما؛ لأنه لا يمكن إيجازها بخصومة منطقية. يمكن أن تقدّم التفكيكية نوعاً معيناً من الانتباه المستمر ومحاولة للهروب من وضعية مجرّدة، لكن بوصفها نظرية أو منهجاً لا يمكنها بحد ذاتها أن تقدّم برنامجاً سياسياً أو أخلاقياً، أو تحليلاً توضيحياً على نحو ملائم.

على نحو مشابه، على الرغم من أن دريدا يحاول تفادي النسبية المتطرفة التي تبنّاها بعض أتباعه، لم ينجح في أن يشرح نظرياً لماذا ينبغي أن يفعل هذا، وأدّت محاولته لجعل **الاختلاف** مطلقاً إلى ظهور تفككات في نظريته. إضافة إلى هذا، لا تقدم النظرية أي فرص لنشاط اجتماعي أو قوى مادية في تاريخ وعلاقات اجتماعية، وتفصل التحليل الثقافي عن الاجتماعي والسياسي - الاقتصادي. يلعب تفكيك نص بنحو غير محدود على قدراته الداخلية لنشره، ولا يحتاج، أو حتى يتعامل مع مصادر أخرى للمعنى. بخلاف بعض المقاربات الأخرى المتأثرة بظواهر (أو التفسير) وبالرغم من (أو ربما بسبب) جعلها **الاختلاف** مثالياً، لا تقدم التفكيكية مقاربة لخصوصية تاريخية أو حتى ثقافية. تتمتع كل النصوص بحياة خالية من سياقات محدّدة، ولا يمكن تأسيسها ضمنها، ولا يوجد من ثم أساسٌ مُرضٍ للمقارنة. هذا بالمناسبة جزء من جاذبية دريدا لأولئك الذين يعدّون كل القواعد على أنها ممارسات سلطة، لا مزيجاً للسلطة مع أحكام مؤسسة على نحو أكثر إرضاء.

V

يصعّب استنتاج مختص ما بعد التحديثية تبرير أي رد جماعي، وأي محاولة للنيل من قوة، في وجه مركزية السلطة وتكديس رأس مال عالمي يُنجز عبر استغلال. معظم خطاب ما بعد الحداثة واهن معيارياً، حتى حين يكون معيارياً تماماً في النبرة أو الحافز، ولأن عمليات السلطة والاستغلال تصبح عامة بازدياد وتخرج عن نطاق الفهم الاستطرادي اليومي للعالم، على كل حال، يبدو مهماً جداً تطوير **نظرية** نقدية يمكن فهم تلك العمليات عبرها. ليس كافياً الاعتماد على الحدس والبديهة والتجربة العادية.

يُقدّم تفكير مختص ما بعد التحديثية عادة على نحو متطرّف صعب ومنمّق؛ كأنه نظرية نقدية بمضامين واضحة لنزاع جماعي. فعلاً، كانت حركة ما بعد التحديثية من دون شك قد أثارت، وفي بعض الحالات أنعشت، نزاعات معروفة، لكن ليس واضحاً بالقدر نفسه إن كان بمقدور تفكير مختصي ما بعد التحديثية تحمّل الاختبارات التي تتطلّبها نظرية نقدية.

مثالياً، ينبغي أن تقدّم نظرية نقدية سجلاً لحالات تاريخية وثقافية من إنتاجها، وتعرض شرحاً لنظريات متنافسة تبين (لا تبرر فحسب) نقاط ضعفها وإنجازاتها، وتنشغل بانعكاس نقدي مستمر على فئات تُستخدم في بنائها الخاص، وتطوير سجل نقدي لحالات اجتماعية قائمة بمضامين إيجابية لفعل اجتماعي. تسهم ما بعد التحديثية في تحقيق بعض أمنياتها، لكنها تفشل أيضاً في بلوغ أهدافها بدرجات متفاوتة. الأبرز هو الغموض الذي يغلّف طريقة وضع مختصي ما بعد التحديثية لمفاهيم ما قد يعنيه تجاوز أن يصبح العهد الحديث اهتماماً رئيساً. كيف نريد أن نعرف إمكانية التعامل مع حالات اجتماعية وثقافية راهنة وتحقيق تحوّلها نقدياً؟ ما بعد التحديثية لا تخبرنا بذلك.

يثير اهتمام مختص ما بعد التحديثية بالاختلاف قضية الخصوصية الثقافية، لكن الاختلاف غالباً ما يكون سابقاً تماماً للعمومية حيث لا يكون هناك أي أساس لتواصل أو حتى احترام متبادل. بالمبالغة تقتطع النظرية إحدى أعظم مساهماتها.

على نحو مشابه يفرض قيام مختص ما بعد التحديثية بـ"تجريد الموضوع من مركزيته" تحدّياً لنظرية ترغب في معالجة قوة ومسؤولية أخلاقية. على الرغم من أن سجل مختص ما بعد التحديثية هنا يقدّم إضافة ضرورية لفردانية نموذجية، إلا أنها تصبح غالباً صورتها

المنعكسة وفقاً لـ دوركهايم. إذا كان مطلوباً من نظرية نقدية أن تقدّم مضامين ذات معنى للفعل، ينبغي أن تمنح قوى وأفعال مكاناً أكثر أهمية. يستكشف الفصل الآتي نظرية مختص ما بعد بنيوية لا ما بعد تحديثية - نظرية بيار بورديو - بحثاً عن مقاربة أقوى للفعل العملي، لكن من دون التخلّي عن الاهتمام بالخصوصية التاريخية والاختلاف الثقافي.

الهوامش

(1) هذه وجهة نظر مرتبطة بـ إيمانويل ليفيناس. انظر خاصة (Levinas, 1979). لا تظهر فكرة دريدا عن الاختلاف (Différance) في هذه الفكرة نفسها عن التغيّر الجذري كما هي الحال في لعبة الاختلاف، والتأجيل، والاستبدال في اللغة. لكن برغم أن دريدا قد تحدّى ليفيناس على نحو مثمر في عدّة نقاط، إضافة إلى تعلّم الكثير منه، يبدو أنه يقبل هذا الإحساس الكلي بالتغيّر وحتى الجدال بأن ليفيناس كان يجب أن يحدّدها ظاهراتياً: "جعل الآخر ذاتاً ثانية، كما يقول ليفيناس عادة، يعني تحييد تغيّرها المطلق، [لكن]... لا يستطيع المرء أن يتكلم، أو أن يمتلك أي إحساس بالآخر الكلي، إذا لم يكن هناك **ظاهرة** الآخر الكلي، أو بيّنة على الآخر الكلي" (Derrida, 1978, p. 123). ليس واضحاً، ضمن أشياء أخرى، لماذا ينبغي أن يكون وجود الظاهرة أساسياً لـ "الإحساس" أو فكرة في هذه الحال أكثر من تلك عن وحيد القرن.

(2) في النقاش اللاحق فوراً سأقبل افتراض أن هناك موقفاً علمياً بتماسك كاف لتبرير نعت "ما بعد تحديثية". في الواقع، ليس واضحاً على الإطلاق إن كانت هذه هي الحال. في فرنسا، يظهر فوكو، ودريدا، ولاكان، ومفكّرين آخرين يُجمعون عادة معاً في الخطاب الأميركي على أنهم متنافسون، واختلافاتهم أكثر بروزاً. ترتبط "ما بعد التحديثية" بهم على نحو أقل من شخصيات تعدّها الحركة هامشية بالنسبة لها مثل ليوتار وبودريارد.

(3) هذا على الأقل مقبول مثل كآبة، طبعاً. لم يكن هناك سبب معقول يجعل كالفينيّ فيبر، الذين يصدّقون بالجبرية، ويواجهون إمكانية إدانة محتملة وعدم رغبة إلهية في كشف النخبة، يختارون السعي إلى صورة زائفة من الخلاص عبر عمل شاق وزهد دنيوي؛ وانبثق موقف "كُل واشرب وكن مرحاً" منطقياً من مأزقهم.

(4) كان هذا سابقاً موقف دريدا في (Derrida, 1978)، لكن هذا الانشغال بالنزعات الذي اتصف به مختص ما بعد التحديثية على نطاق واسع أوضح في (Derrida, 1984, pp. 3-37). نقاش نوريس في الفصل الأخير من عمله (Norris, 1987) مفيد في هذا.

(5) انظر (Calhoun, 1992). في هذا المجال، تشبه حجتي تلك التي قدّمها جيمسون

(Jameson, 1991) و (Harvey, 1989) في أن ما يدعى ما بعد الحداثة هي في الواقع مرحلة جديدة من الحديث، وانعكاس لرأسمالية متأخرة. يبدو لي ان سجلاتهما، على كل حال، تبلغ حد الإيجاز، ما يجعل مراحل ومنطق رأس المال يحدّد على نحو مباشر نماذج ثقافية. إضافة إلى هذا، ينكران كثيراً من أوجه شبه الحقبة الحالية مقارنة بأوقات سابقة أريد أن أبيّنها.

(6) انظر (Dosse, 1991) لمراجعة مفيدة.

(7) هذا هو الحال، على الأقل، في معظم كتابات علماء الاجتماع بالإنجليزية. جان بودريارد (Jean Baudrillard)، أحد أهم مختصي ما بعد التحديثية الفرنسيين، طبعاً، عالم اجتماع (برغم أنه قد أصبح أكثر تعمقاً في ما بعد الحداثة وما بعد الماركسية، إلا أن عمله كان أقل تركيزاً على علاقات اجتماعية). متأخراً قليلاً، ظهر علم اجتماع ما بعد حداثة في بريطانيا، وأميركا الشمالية، وأستراليا، يستوعب حججاً سابقة - مثلاً: بشأن حركات اجتماعية جديدة، ومجتمع ما بعد صناعي، ومزاعم باستقلالية التغيير الثقافي (انظر، مثلاً Lash, 1990 و Rosenau, 1992).

(8) (Rorty, 1979) خاصة في أعماله اللاحقة، تمتد براغماتية رورتي ما وراء نقد الفلسفة التأسيسية إلى سلسلة من مزاعم بشأن فضائل البورجوازية، والديمقراطية الليبرالية، التي اكتُشف أنها ليست ملائمة في عقلانية كونية مثل فضاء ليبرالي- تعدّدي. هناك نقاشات نقدية قيّمة عن توسعة رورتي لموقفه الفلسفي إلى ممارسة اجتماعية (كل منها يتساءل إن كان ممكناً أن يكون حراً جداً من "كونية" كما يقول رورتي) انظر (McCarthy, 1991, ch 1) و(Bernstein, 1992 chs 1 and 9).

(9) انظر نقاشاً في: (Harvey, 1989) و (Kellner, 1990) و(Rosenau, 1992).

(10) نصوص أخرى قد أصبحت أخيراً جزءاً من دراسات باللغة الإنجليزية، ووضع ذلك في الطليعة بعض الموضوعات المرتبطة بحجج مختصي ما بعد التحديثية، التي تمتد جذورها أيضاً إلى نسخة القرن العشرين من الحداثة. تحدّى علم نفس فيغوتسكي ونظرية باختين الأدبية، مثلاً، فكرة المحدّث الوحدوية عن الذات - كما فعل فرويد فعلاً. يشترك سجل باختين عن خطاب حواري وتعدّدي - متجذّر بنحو هام في تحليل روايات دوستوفسكي - في كثير من الخصائص مع تعرّف تحدّي أواخر القرن العشرين لأفكار أبسط عن السرد والحقيقة.

(11) بشأن وعي ـ وقت الحداثة، انظر (Kosseleck, 1985).

(12) انظر، مثلاً، (Habermas, 1987). بالمقابل، يبالغ أيضاً خطاب مختصي ما بعد التحديثية ومناهضيها في أن مفكّري تفسير مثل غادامير محافظين، ويقبل كثيراً القيمة الظاهرية لمزاعم أن دريدا، وروررتي وآخرين ليسوا أبناء التنوير. في الواقع، غادامير ليس معادياً لسبب أو خطاب بشأن الحقيقة (Gadamer, 1975)، كما قد اقترح برنشتاين (Bernstein, 1983)، وتعمل حججه التفسيريه ضد مزاعم يقين تاريخية ومنهجية (من ثم تتفق مع فلسفة ما بعد كون (Kuhn) عن العلم وموضوع أُثير بطريقة مختلفة جداً من قبل مفكّري ما بعد البنيوية مثل دريدا). بالمقابل، برغم هجماتهما على "المركزية"، والتأسيسية، والكونية، إلا أن كلاً من

دريدا ورورتي قدّما نقاشات تعتمد على قدرات لعولمة السبب التي يشتركان فيها مع معظم خطاب التنوير، وأصبحا بسببها عاجزين على نحو كبير عن تقديم أسس نظرية بديلة.

(13) يقدّم سجل فريسبي (Frisby) عن سيمل (Simmel)، وكراكاور (Kracauer)، وبنيامين (Benjamin) هذه السمة عن سيمل جيداً (Frisby, 1985).

(14) (Bell, 1973). كنت قد انتقدت وجهة النظر تلك في (Calhoun, 1992). هذا مزعج بنحو خاص؛ لأنه يأتي من هابرماس، إذ يعبّر عن رغبة في قبول سجلات نظرية- أنظمة عن نشاط اقتصادي من دون محاولة تمحيصها لمعرفة دور الفعل الإنساني خلف إنتاج حتى أنظمة تنظيم ـ ذاتي تنسّقها، ورؤية إنتاج المعرفة على أنه بحد ذاته نموذج من نشاط إبداعي - العمل، إذا رغبت، وإن يكن بطريقة تفرض مشكلات لكثير من السجلات الماركسية التقليدية عن نظرية قيمة العمل.

(15) (Baudrillard, 1975).

(16) عمل بودريارد (Baudrillard) الباكر (الموسوم آنفاً)، مثل عمل ديبور، مكتوب على أنه جزء من تحليل اجتماعي نقدي يحاول تنظير استشراف وحالات نقده. تتخلّ أعمال بودريارد اللاحقة (Baudrillard, 1989) بازدياد عن هذه المحاولة في وضع نظرية نقدية، برغم أنه لا ينضم تماماً أبداً إلى ذلك الجزء من تيار ما بعد الحداثة الذي يتبنّى أسلوباً احتفالياً تماماً. توقع ديبور كثيراً من أبرز سمات عمل بودريارد، وقد نوقش عمله على نحو مفيد في كلٍ من علاقته مع "عالمية الوضعي" وما بعد الحداثة في (Plant, 1992).

(17) إضافة إلى هذا، ليس واضحاً إن كان الاهتمام بالاستهلاك وجهود للتأثير عليه عبر الإعلان قد خضع لتغيير نوعي أكثر من توسع كمّي في سنوات ما بعد الحرب. قد تركّز نسخة نظرية أفضل على اهتمامنا ببروز قضايا الاستهلاك منذ بداية الحقبة الرأسمالية (أو الحديثة).

(18) انظر ليس فقط بودريارد، إنما أيضاً، على خطاه، كل من كروكر (Kroker) وكوك (Cook)، انظر (Kroker and Cook, 1986, p. 185). من أجل قراءة متكلّفة لمعالجة للعمل على أنه فئة محدّدة تاريخياً ويؤكد بنحو ملائم على دور جدلية التجريد والعمل والوقت الملموس، انظر (Postone, 1993).

(19) (Jameson, 1971, p. 105). يبقى جيمسون مرتبطاً بهذا النوع من الصور عن التحوّل في العهد في عمله اللاحق، كما يفعل حين يفكّر إن كان ينبغي عليه ابتكار أعضاء إحساس جديدة لتقدير عمارة فندق بورتمان (التي، بالمناسبة، توحي إلي بالتبذير والسوء أكثر من مرحلة ما بعد الحداثة).

(20) بشأن القضية الثانية، انظر (Scitovsky, 1980)، ونقاش هيرشمان بشأنها في (Hirschman, 1983).

(21) (Lyotard, 1984, p. 79).

(22) (Lyotard, 1991, p. 24).

(23) (Lyotard, 1984, p. 14). حاولتُ في مكان آخر أن أعرض زيفاً تجريبياً بسيطاً

لهذه الحجة (Calhoun, 1992)، الواضح خاصة حين ينظر المرء لحظة واحدة إلى خارج حلف شمالي الأطلسي. أناقش الأهمية المستمرة للقومية والدولة- القومية بتفصيل أكبر في الفصل 8 من هذا الكتاب. هنا يكون كافياً أن نرى أن ليوتار يزعم أن العالم قد تغيّر حتى لم يعد بمقدور تحليل اجتماعي يركّز على تلك المؤسسات أو "عوامل الجذب" استيعاب حالة حياة اجتماعية على نحو ملائم.

(24) (Giddens, 1990). هذه وجهة نظر قريبة لرأي هوركهايمر وأدورنو، وبالتحديد الاستنتاج الذي يقاومه هابرماس (وإن يكن ضمن إطار الدلالة نفسه) في الإشارة إلى "مشروع غير مكتمل للحداثة"؛ انظر (Habermas, 1991) و (Habermas, 1985) و(Habermas, 1987).

(25) انظر (Harvey, 1989)، من أجل موجزٍ وافٍ، لكن نقدي، للحجج بشأن التغير الاقتصادي السياسي على أنه مصدر لثغرة تاريخية. (Megill, 1985, pp. 125-41) عمل جيد جداً عن غموض هايدغر بشأن ما إذا كان سجله عن الأزمة متجذراً، أو غير متجذّر، في ميزات معينة من العهد الحديث.

(26) (Lyotard, 1984, p. 79).

(27) المصدر نفسه.

(28) يثير سيمل عدداً من الموضوعات التي تميّز مختصي ما بعد التحديثية اليوم، وفيها خاصة تلك المتعلقة بتجزئة الثقافة، لكن ينبغي أن يُعدَّ بالتأكيد منظراً للحداثة (Frisby, 1985). طبعاً، كل من سيمل وفيبر يشتركان مع كثير من مختصي ما بعد التحديثية في دمغة تأثير نيتشه (Nietzsche).

(29) (Lyotard, 1984).

(30) انظر، مثلاً (Rosenau, 1992).

(31) أولئك منا في العالم الناطق بالإنجليزية، خاصة في علم الاجتماع، قد تخلّفوا قليلاً عن الطرق الباريسية. عندما كنا نستوعب البنيوية، خاصة ما وراء التأثير المهيمن لـ ليفي شتراوس (Levi Strauss) في علم الإنسان، من ثم ضمناً كل من ألتوسير (Althusser)، وبولانتزاس (Poulantzas)... إلخ - كانت هناك انعطافة جديدة في الأسلوب الفكري المهيمن. كانت تلك هي حركة ما بعد البنيوية من قبل بعض شخصياتها البارزة، الشابة على الأغلب. ربما كان لاكان (Lacan) ودريدا (Derrida) المفكرين الأكثر براغماتية، وبطرق مختلفة قاد فوكو (Foucault) وبورديو (Bourdieu) النوع نفسه من الحركة فيما يتعلق بالبنيوية.

(32) السؤال من هايدغر (Heidegger) "Plato's Doctrine of Truth"، وقد اقتبسه من (Megill, 1985, p. 127).

(33) (Foucault, 1965).

(34) انظر خاصة (Foucault, 1966). ميّزت دراسات فوكو الباكرة الحقبة الحديثة بحدّة عن سابقاتها. تؤكد إحدى نسخ هذا التمييز تحوّلَ نظام المعرفة المتجذّر في متشابهات إلى آخر يُستمد من نموذج جديد لتحليل علاقات مثل سبب وأثر (Foucault, 1966). حدّدت

أخرى - أكثر تأثيراً - التحوّل الأساسي في تكوين كل من الموضوع والمعرفة نفسها على أنهما منتجين لنموذج جديد جذرياً من السلطة (Foucault, 1977). لكن مع السلسلة الأخيرة من أعماله، (Foucault, 1978-1988, vols. 1-4)، بدأ فوكو يتخلّى عن موضوع الخصوصية التاريخية ويرى أعمال السلطة/ المعرفة في كل مكان تقريباً.

(35) (Baudrillard, 1977).

(36) انظر خاصة (Baudrillard, 1983).

(37) (Baudrillard, 1975) و(Baudrillard, 1977) و(Baudrillard, 1981) و(Kellner, 1989) مفيد أيضاً.

(38) (Baudrillard, 1983, p. 105).

(39) (Barthes, 1982).

(40) (Lyotard, 1984, xxiii-xxiv).

(41) سيحاول الفصل 7 من هذا الكتاب إلقاء بعض الضوء إن كان محقاً في هذا المجال.

(42) (Lyotard, 1984, xxiii-xxiv). في (Lyotard, 1991)، كما ذُكر آنفاً، يغير ليوتار موقفه على نحو مهم وأظن باتجاه وضوح أكبر. يركز على تعرّف أن "ما بعد الحداثة تُتضمن دائماً في الحديث بسبب حقيقة أن الحداثة، الصفة الزمنية الحديثة، تضم بحد ذاتها حافزاً لتتفوق إلى حالة غير ذاتها"، ويقترح أيضاً (مقلّداً فوكو) أن "ما سيكون معارضاً على نحو ملائم للحداثة هنا هو العصر الكلاسيكي" (Lyotard, 1991, p. 25).

(43) المصدر نفسه، ص 35.

قارن (Habermas, 1987)، خاصة الفصل 3 من هذا الكتاب. يمكن تصوّر الموضوع العملي غير المُدرك ضمن نموذج إنتاج، كما في ماركسية تقليدية.

(44) (Lyotard, 1984, p. 40).

(45) المصدر نفسه.

(46) المصدر نفسه، ص 25-26.

(47) المصدر نفسه، ص 40.

(48) المصدر نفسه، ص 26. يثير الانتباه فعلاً أن زعم ليوتار جاء في الوقت نفسه تماماً على أنه إعادة تقويم وضعية معاكسة للسرد في التاريخ والعلوم الاجتماعية؛ انظر (Ricoeur, 1984-1986) والمراجعة والنقاش في (Somers, 1992) و(Somers and Gibson, 1994) في معظم كتابة التاريخ (مثلاً: عمل شاما (Schama) الناجح جداً (Schama, 1989) كان السرد لا يزال يُبنى من دون انعكاس نقدي ـ ذاتي ظاهر أو دعوة القراء لرؤية السرد على أنه إشكالي أو مبني. في الوقت نفسه، كان بعض فلاسفة التاريخ قد كوّنوا وعياً جديداً مهماً عن طريقة قيام السرد التاريخي بعمله البلاغي؛ انظر (White, 1973)). على الرغم من النهاية المزعومة لأعمال السرد الكبيرة، إلا أن سرداً تقليدياً مثل عمل شاما قد حظي بشعبية واسعة النطاق ويبدو أنه يبقى مقنعاً سياسياً في ميادين عديدة (فيها عوالم ما وراء السرد التي لا تزال عملية من قومية

وعرقية، من صربيا إلى نسخ من مركزية أفريقية (Afrocentrism)). في الوقت نفسه، على الرغم من أن "السرد المعطّل" لأساليب مختصي ما بعد التحديثية قد لا يكون تغلغل في رومانسيات هارلكوين (Harlequin) أو استبدلت تاريخاً تقليدياً، إلا أنها تميّزت أيضاً بأبطال فنون وثقافة جماهيرية وجمهورها الواسع، خاصة الفيديو. عند إحدى المستويات، يكون "فقدان المعنى" صدى لموضوع رئيس لمحدّثين أوائل فيهم، وأكثرهم بروزاً، هابرماس وأدورنو. بمعايير حجتي أدناه، على كل حال، ربما تعكس فعلاً توسعات في فصل عالم المعرفة العملية والتقليد في علاقات مباشرة عن تعاون أنظمة واسعة النطاق من الفعل عبر علاقات غير مباشرة. العلم هو الخصم الرئيس للسرد، من ثم لنوع الألعاب اللغوية التي تتحد لتكوّن الرابطة الاجتماعية. لكن لاحظ هنا أن حالة ما بعد الحداثة تصف كما يبدو "فقدان المعنى" الذي رُئي قرناً على الأقل بلغة مشابهة جداً، وأنه ينبغي رؤية أن العلم، على أنه خصم للسرد، قد لعب دوراً في تاريخ الثقافة الحديثة كله تقريباً. بكلمات أخرى، يستوعب نقد "ما بعد الحداثة" شيئاً من الحياة المعاصرة لأنه يفهم شيئاً من حداثة تتواصل، لا لأنه يدعو إلى الاهتمام بشيء جديد.

(49) (Lyotard, 1984, p. 82). اتفق هوركهايمر وأدورنو بشأن الكلية والرعب، لكن ظنّا (بعد أن نضجا على الأقل) أن شن حرب عليهما أمر لا طائل منه. أقصى ما ظنّا أن بمقدورهما القيام به كان نقل روح التفكير النقدي - ليس حتى نظرية نقدية تحديداً - إلى المستقبل.

(50) (Lyotard, 1984, p. 11)، انظر أيضاً النقاش في الفصل السابق.

(51) المصدر نفسه، ص 17. مثل كثير من منظّري ما بعد تحديثية آخرين، يحيل ليوتار هنا الاجتماعي تماماً تقريباً إلى لغوي - خفض جذري لعلاقات اجتماعية يلعب فيها الاتصال دوراً، فضلاً عن قوى مادية في حياة اجتماعية. بالنسبة إلى بنيويين مثل ليفي-شتراوس قدّمت ظاهرة لغوية مثالاً استكشافياً تنويرياً عن ظاهرة اجتماعية، ربما حتى مثالاً بارزاً ومتفوقاً، لكن بالنسبة إلى كثير من مختصي ما بعد التحديثية - دريدا أكثر من ليوتار، مثلاً - تصبح اللغويات النموذج الوحيد للاجتماعي الذي تكشف نظرياتهم عنه.

(52) (Calhoun, 1987).

(53) قارن (Calhoun, 1992) مع (Melucci, 1988, p. 249) و (Keane, 1988 p. 8, n. 6).

(54) (Habermas, 1984, 1988, vols. 1, 2).

(55) لم يوضّح هابرماس أو بارسونز (الذي استمد عمله منه) لماذا ينبغي عدُّ السلطة أداة توجيه شاملة غير شخصية يمكن مقارنتها بالمال، فقد عاملت بناءً على ذلك بيروقراطيات جماعية على أنها منفصلة عن أسواق. أريد أن أقترح أيضاً أنه من المهم أن نرى نظاماً وعالماً حياً على أنه سمة تحليلة مختلفة لحياة اجتماعية، لا عوالم مختلفة؛ لأنه يستحيل فعلياً منح سجل ذي معنى لعالم حياة في مجتمع حديث لم يتأثر بعمق بعوامل عامة. ما يمكن أن نراه هي علاقات اجتماعية لا مشخصة مباشرة يمكن فهمها على أسس منفصلة عن تصورات لا مشخّصة مطلوبة من قبل أسواق وشركات.

(56) أُثيرت عدم قابلية القياس الفصامية، انظر (Deleuze and Guattari, 1977).
(57) (Harvey, 1989).
(58) تصل جيمسون إلى استنتاجات مشابهة (Jameson, 1991). طبعاً، رؤية الرأسمالية على أنها لا تزال عاملاً سببياً قوياً - من ثم أساساً لجعل العالم قابلاً للتفسير - لا يشبه اقتراح أن الرأسمالية تشرح كل سمة من تحولات ثقافية واجتماعية حديثة.
(59) في هذا، يرتبط عمل مختص ما بعد البنيوية ارتباطاً وثيقاً بالعمل المعاصر فعلياً لمختصي علم المنهج العرقي في علم الاجتماع باللغة الإنجليزية.
(60) (Norris, 1987, p. 217) (بوصفه كَنْتياً محبطاً، يحاول ليوتار بالتحديد الخروج من تحت عباءة تقليد التنوير).
(61) انظر (Derrida, 1978 esp. 1-27). تجعل خاصية الابتعاد عن علم الاجتماع لمعظم مختصي ما بعد البنيوية عمل بورديو مهماً جداً كما سنرى في الفصل الآتي. تُظهر أن ما قد زُعم عادة على أنه مبرر لمختص ما بعد بنيوية ليتجاهل قضايا اجتماعية لمصلحة ثقافة متحرّرة من أي قيد يستند على نسخة واهية من نظرية بنيوية وما بعد بنيوية.
(62) انظر خاصة (Derrida, 1967).
(63) هنا مجدداً، أوجه التشابه بين دريدا وغادامير لا تساوي شيئاً، برغم مقاربتيهما المختلفتين جداً، فهما ملتزمان جزئياً، كما يبدو، بمديونيتهما المشتركة لهايدغر.
(64) ينحو دريدا فعلاً إلى جعل فكرة الاختلاف مطلقة، من ثم نزع العامل الإنساني والعلاقة الاجتماعية الواقعية من الخطاب. على الرغم من ذلك، وبخلاف معظم المقاربات العديدة الأخرى لـ "التغيّر" و"مركزية الآخر" أو فهم "حواري"، كما هي الحال مع ليفيناس، يرفض دريدا فكرة أن هذه الغيرية المتطرفة تتجنّب معاملة الآخر على أنه ذات ثانية. قد لا يكون ممكناً تماماً الحصول على معرفة حقيقية من الآخر، إلا أن هذا برغم ذلك حاسم لـ دريدا - وفي وجهة نظره نقطة البداية لكل الأخلاق - لوضع مقاربة تفاعل وخطاب مع "احترام الآخر كما هو (Derrida, 1978, p. 138)". هناك نقاش جيد عن هذا في (Bernstein, 1992, ch 3).
(65) انظر خاصة (Foucault, 1977).
(66) (Foucault, 1978-1988).
(67) (Foucault, 1966) و(Foucault, 1972).
(68) هذا مرتبط بحجج التفكيكية ضد محاولات ضبط قراءة نصوص بفرض تفسيرات مؤطّرة. لا ينبغي أن تكون القضية ببساطة نصاً حراً من التأطير، إنما فهم عمليات تركيب النص وخاصة إنشاء وفهم المدى المتغيّر الذي تحقق ضمنه خطابات مختلفة استقلالية سياق إنتاجها الأوّلي أو أي نشر لاحق.
(69) (Lyotard, 1984, p. 41).
(70) (Lyotard, 1984, pp. 81-82).
(71) انظر (Habermas, 1987, p. 408)، انظر أيضاً (Habermas, 1990). كما قد

اقترح (Turner, 1992)، يوظف أنصار برامج "ما بعد الوضعية" غالباً أفكار الإثبات الأساسي التي تشبه كثيراً تلك الموجودة في الوضعية. ينحو هذا فعلياً إلى القضاء على إمكانية وجود موقف وسيط بين التأسيسية والنسبية المتطرفة.

(72) (Nicholson, 1992, p. 87).

(73) (Foucault, 1980).

(74) المصدر نفسه، ص 73.

(75) المصدر نفسه، ص 61.

(76) (Habermas, 1987, p. 113)، بنحو أكثر عموماً انظر الفصلين 9 و10 من هذا الكتاب.

(77) انظر (Taylor, 1985, chs. 1 and 2) و(Taylor, 1985, ch. 3).

(78) (Foucault, 1980, p. 75).

(79) (Foucault, 1972, p. 172).

(80) من أجل وجهات نظر سيرة ذاتية، انظر (Eribon, 1991) و(Miller, 1993).

(81) ما يثير الفضول في اهتمام فوكو بالترجمة هو أنه قد عُرّف مع "ما بعد البنيوية" لا البنيوية، ويُقرأ كأنه خليفة ألتوسير، لا شخصية مؤثرة معاصرة وحاسمة فعلاً على حركة ألتوسير إلى البنيوية. هناك شوائب مشابهة في بناء "ما بعد التحديثية" كله على الجانب الغربي من الأطلسي، ولا تبدو البنيوية حركة لها تاريخها الخاص بها، إنما إشارة إلى أشخاص سيئين جاؤوا قبلها. من أجل تصحيح هذا، انظر (Dosse, 1991).

(82) يبدو أنه عُصاب إنساني واسع الانتشار في الوقت الحاضر أن يُجمع، برغم عدم توافقها منطقياً، موقف نقدي تماماً نحو سلب "العالم الأول" وغالباً نحو لعبة السلطة في كل الأماكن مع نسبية متطرفة وبقائية (Survivalism) ثقافية.

(83) يستحق أن نلاحظ، على كل حال (نظراً إلى أن علماء الاجتماع يرتبكون غالباً بشأن هذه القضية)، أنه بالرغم من أن فوكو كان مناهضاً النسبية بحزم، إلا أنه كان تجريبياً، وشخصاً يستطيع الاستفادة من عدد من المصادر، حتى إن كان نشره لمعطيات مؤطراً على نحو مزعج، فإن استعداده للتعميم على أساس بيّنة محدّدة مضلل أحياناً، وأسلوبه في الاقتباس من مصادر متعجرف أحياناً أخرى.

(84) (Foucault, p. 79).

(85) (Derrida, 1973, p. 81).

(86) المصدر نفسه، ص 86.

(87) (Dews, 1987, p. 27). يجادل ديوز في الواقع أنه "بالرغم من كل المظاهر، فإن **الاختلاف** (Différance) بحد ذاته مبدأ قوي للوحدة"، ومطلق (المرجع المذكور، ص 43). ينبغي ملاحظة أوجه الشبه مع أدورنو.

(88) (Derrida, 1978)، انظر أيضاً التحدّي لعلامات هيغل في (Derrida, 1982).

(89) (Dews, 1987, p. 31).

الفصل الخامس

أسلوب، وحقل، ورأسمال:

الخصوصية التاريخية في نظرية الممارسة

I

كانت أبرز المناظرات بشأن الاختلاف والكونية قد وضعت مختصي ما بعد التحديثية مثل ليوتار ودريدا ضد مدافعين عن الحداثة مثل هابرماس، وقد بقيت معظم تلك النقاشات على نحو جدير بالملاحظة مجرّدة، وأُنهيت بعيداً عن تحليل اجتماعي ملموس. وبطرق مختلفة، طالب كلا الطرفين بفصل تام بين النموذج والمحتوى وفقدا من ثم الصلة مع واقعية الحياة الاجتماعية الإنسانية الفعلية. يجادل كلا الطرفين على الأغلب من تاريخ فلسفة، لا من تاريخ اجتماعي أو ثقافي، أو دراسة علاقات اجتماعية واقعية. إذا كان هابرماس قد ركّز كثيراً على إمكانيات الاتصال المجرّد، فإن دريدا قد صبَّ جُلَّ اهتمامه على نصوص وبقي ليوتار مفكراً تأملياً (Speculative Thinker).

كان بيار بورديو قد حاول بأقوى العبارات تمييز عمله عن تلك النماذج الأكثر تجريداً من التحليل، ساعياً إلى تقديم نظرية أساساً من

تحليلات تجريبية واقعية ومعارضة تناقض النموذج والمحتوى (ضمن عدّة تناقضات أخرى)[1]. وكان قد انتقد بقسوة "النظرية التنظيرية" لمفكّري فرانكفورت النقديين، لكن برغم ذلك من الصعب وضعه بين مختصي ما بعد التحديثية (برغم أنه يبدو بوضوح "مختص ما بعد تحديثية" مثل معظم المنظّرين الذين يُصنّفون عموماً ضمن تلك الفئة). الأهم أنه قد قاوم النزعة الشائعة لدى كثير من مختصي ما بعد البنيوية والنظرية النقدية لمقاربة الحياة الاجتماعية فقط عبر حياة فكرية، والإبقاء في الوقت نفسه على الاهتمام بكل من الثقافة والفعل. عبر تطويره لفكرة "أسلوب" (Habitus)، نقل أيضاً إلى مركز الاهتمام التجسيد المادي للمعرفة الإنسانية والفعل العملي. ليصبح بحث بورديو عن طريق آخر، من ثم، قيّماً جداً لجهود التغلّب على المعارضة العقيمة بازدياد للحداثة وما بعد التحديثية. في هذا الفصل سأستكشف بعض إمكانياتها، لكنني سأجادل أيضاً أنه بسبب الافتقار إلى الوضوح في قضية واحدة تفصل ما يدعى محدّثين عن مختصي ما بعد التحديثية - الكونية مقابل الخصوصية التاريخية - فإن موقف بورديو أكثر التباساً مما يبدو عليه الوهلة الأولى، وبذلك أكثر إشكالية.

عموماً، يبدو أن الجدال بين من يزعمون أنهم محدّثون وما بعد المحدّثين يقلّد الجدال غير الحاسم بشأن العقلانية والتحليل عبر الثقافي الذي أثارته حجة وينش وفتغنشتاين بشأن تأطير المعرفة على نحو جذري ما جعل التفاهم عبر - الثقافي يبدو هدفاً مستحيلاً[2]. أنتج ذلك النقاش مجموعة من الحجج المثيرة للاهتمام، لكن في النهاية جرى إزالته من العمل التجريبي لمعظم علماء الاجتماع (والاهتمامات العملية لمعظم الناشطين السياسيين) ما جعله عاجزاً عن التأثير في معظم إصلاح تفاهمنا. في جدال مختص ما بعد

التحديثية/ المحدّث أيضاً، يبدو صعباً تحديد طرق ثالثة محسوسة، فالمواقف متكلّفة بلاغياً، وجزئياً؛ لأنها تُقدّم في تجريد كبير من تحليل واقعي وممارسة اجتماعية. الاستثناءات الظاهرة، مثل فوكو وبورديو، ليسوا في الواقع أنصاراً للجدال، وبرغم أن عمل فوكو مركزي له الآن، إلا أن هذا لم يكن الإطار الرئيس لخطابه، فقد عرض نقداً للحداثة، بالتأكيد، لكن لا حجة لما بعد التحديثية على أنها نموذج ثقافي أو حقيقة اجتماعية.

في الفصل الحالي، الذي أخشى أن يكون تجريدياً بنفسه، أريد أن أطرح السؤال عمّا إذا كان عمل بيار بورديو قد قدّم بعض الاقتراحات لمثل ذلك الدرب الثالث المحسوس بين الكونية والخصوصية، والعقلانية والنسبية، والحداثة وما بعد التحديثية - السلسلة المتصلة كلها من تشعّبات إشكالية. لا أريد أن أقدّمها على أنها حجة من النوع نفسه، جزئياً؛ لأنني أظن أن بورديو قد بقي بعيداً على نحو رائع عن مثل تلك المزاعم المطلقة التي قُدّمت على كلا جانبي الانقسام، وتبدو دعوته لبدعة في علم الاجتماع لي سليمة تماماً[3]. لكن عمل بورديو قد تميز على نحو أساسي بأوجه تشابه مع كلا جانبي الخطاب الحالي، بالرغم من أنه متميز تماماً، ويشترك مع "ما بعد البنيوية" أو "ما بعد التحديثية" بجذور بنيوية وتعرّف أن بنيويين كانوا مخطئين في رفض أن كل التحقيق النقدي بشأن فئات أساسية من المعرفة يستند بالضرورة على فلسفة الموضوع[4]. مثل دريدا وفوكو، كان بورديو قد نفّذ أبحاثاً معرفية نقدية مهمة من دون اعتناق فلسفة تقليدية من وعي أو ذاتية، لكن بورديو لا يشبه "ما بعد البنيويين" الآخرين هؤلاء في علاقته المختلفة، أكثر جدلاً (لكنها تبقى مهمة)، مع هايدغر، في التصميم على تطوير نظرية نقدية حقيقية، وفي توكيد العملياتية المادية لاهتمامات اجتماعية، حتى في

مملكة الثقافة[5]. كان قد رفض بقوة أيضاً وجود بديل لخطاب شبه - شعري "يصبح نهايته [و] يفتح الباب إلى نموذج من نسبية عدمية بالكاد محجوبة... يعدُّ ذلك النظير الأساس لعلم اجتماعي انعكاسي حقاً"[6].

يضع هذا النوع من الحجج بورديو في مكان أقرب إلى هابرماس[7]. كلاهما، سأقترح، وريثين لتقليد النظرية النقدية، لا مدرسة فرانكفورت فقط إنما تلك التي تمتد إلى ماركس، وكلاهما يقترح مشروعات تعيد بنحو أساسي صياغة أسس النظرية النقدية. قد يبدو مفاجئاً نوعاً ما وضع بورديو في معسكر المنظّرين النقديين، لذا دعني أدافع عن هذا لحظة. صحيح أن بورديو يتبع خطى الجيل الأقدم من منظّري مدرسة فرانكفورت - أدورنو، هوركهايمر، ماركوز - وإن يكن بدرجة أقل مما يفعله هابرماس (فعلاً، تتردّد أصداء موضوعات أدورنو البديلة أكثر لدى فوكو وليوتار)، وهو، إضافة إلى هذا، مدين كثيراً لتقاليد أخرى ليس لها تأثير كبير في تفكير مدرسة فرانكفورت - أهمها ظاهرية ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty)، وبنيوية ليفي-شتراوش، ووجودية سارتر برغم التناقض الكبير وحتى العدائية أحياناً فيها. على الرغم من ذلك، كما جادلت في المقدمة، إن حصر عبارة نظرية نقدية بأتباع مدرسة فرانكفورت يجعلها على نحو غير منطقي زعم ملكية، فتفقد ميزات جوهرية تمنحها معناها وأهميتها اليوم. لاحقاً للفصل 1، قد نفهم أن النظرية النقدية هي تلك المشروعات التي تقدم في الوقت نفسه (1) نقداً لفئات محدّدة، و(2) نقداً لممارسة نظرية، و(3) استكشافاً نقدياً لأسباب التناقضات في مجالات أخرى من التفسير الاجتماعي، و(4) تحليلاً نقدياً قائماً بذاته لحياة اجتماعية بمعيار الممكن، لا الواقعي فقط. يشترك بورديو بكل هذه العناصر الأربع مع هوركهايمر وأدورنو - وهابرماس - بالرغم من أن أسلوبه النظري وتحليلاته الأساسية مختلفة.

هناك أوجه تشابه أخرى مهمة بين بورديو وهابرماس، فكلاهما بذل جهداً كبيراً للحفاظ على تركيز تحليلي على عوامل أو قوة حتى عند تفادي فلسفة الموضوع[8]. عمل كلاهما في مشروعات معدّة للتغلب، أو تمكين المرء من التغلّب، على معارضة النظرية التقليدية للممارسة، واستقى كلاهما آراءً مهمة من سجل فيبر عن العقلنة الغربية إضافة إلى الماركسية (بالرغم من أنهما استفادا على نحو مختلف من تلك الآراء في نظرياتهما الخاصة).

الاختلافات عن هابرماس عديدة أيضاً، وقد بدأت، ربما، باعتراض بورديو على بناء نظام نظري، أو ما دعاه "نظرية تنظيرية"، وتطوير برامج تصوّرية منفصلة عن موضوعات أو مشروعات تحليلية واقعية[9]. قد يعيد المرء تقويم هذا بنحو سلبي، مبيّناً اشتغال بورديو في كثير من التعميم برغم أنه يرفض العمل على أساس نظري كامل له، أو وضعي، وملاحظاً كيف تفادى مهمة الشكلية الاعتباطية التي قد اهتم هابرماس بها. على أي حال، الاختلاف مهم، وهذا ما يظهر من تركيز بورديو على علاقات السلطة التي تكوّن وتشكّل حقولاً اجتماعية[10]. السلطة دائماً أساسية لبورديو، وتتضمن سيطرة و/ أو توزيعاً متبايناً، وبالنسبة إليه بكلمات أخرى، السلطة لا تُستخدم دائماً ببساطة، وإن يكن على نحو غير واعٍ أحياناً، ومنهجية غير مشخّصة[11]. تُظهر نظرية هابرماس، مثلَ نظرية بارسونز، تفاهمات علائقية وتوزيعية عن السلطة التي تحتل مقعداً خلفياً ما يجعلها تُفهم على أنها آلية توجيهية وقدرة اجتماعية عامة.

بالمختصر، هناك سبب للظن (1) أن بورديو يعمل في مشروع نظرية نقدية شبيه جزئياً بمشروع هابرماس، لكن (2) عمله أكثر انفتاحاً على آراء وضعية قدّمها ما يدعى مختصو ما بعد التحديثية (قدّم بعضها، مثل تركيبة المعرفة في علاقات سلطة، على الأقل باكراً مثل ما بعد البنيويين هؤلاء الذين أصبحوا مرتبطين بها). عمله

معاصر أساساً لهؤلاء الآخرين (مثلاً: فوكو ودريدا)، وضمن مجال مشابه، برغم أنه حتى وقت قريب كان لا يُقرأ على نطاق واسع في عالم اللغة الإنجليزية. أريد هنا استكشاف فكرة أنه قد يقترح طرقاً للخروج مما يبدو بازدياد على أنه يصبح مأزقاً مُجدباً ومملاً بين هابرماس ومختصي ما بعد التحديثية. سأتطرّق إلى فرع واحد من الخلاف هنا، وهو قضية الاختلاف. كما جادل الفصل السابق، يهتم بعض مختصي ما بعد التحديثية بالاختلاف اهتماماً شديداً ما يجعلهم يعتنقون نسبية متطرفة، وقد عارض بورديو هذا بشدّة. هابرماس، من ناحية أخرى، صارم كفاية في كونيته (بالرغم من أنه يميّز فكرته بوصفها "'ك' صغيرة" مقارنة بـ "'ك' كبيرة" لدى كَنْت) وفصله النموذج عن المحتوى، فيبدو غير قادر على تقديم أي شيء أكثر من خدمة كلامية لأهمية الاختلاف، وفكرة أن اختلافات اجتماعية وثقافية قد تكون مرغوبة وضعياً لا تُحتمل فقط على أسس ليبرالية[12].

الاختلاف ليس موضوعاً مركزياً لـ بورديو، ولست واثقاً إن كان حتى موضوعاً ثانوياً. بمعنى واحد على الأقل، ضَعُفت نظريته بعدم الاهتمام بهذه القضية: يقدّم سجلاً غير وافٍ لطريقة التعامل مع الاختلافات الفئوية الأساسية بين عهود، أو مجتمعات، أو ثقافات، واختلافات متماثلة في طريقة ملائمة أدواته التحليلية أو عملها في أمثلة متمايزة تاريخياً أو ثقافياً. برغم هذا، سأجادل أن عمل بورديو يزوّدنا بطرق مفيدة جداً لمقاربة أجزاء من هذه القضية، وأنه يسهم بذلك على نحو مهم في إخراج خطاب نظري معاصر من درب "مختص ما بعد تحديثية ضد محدّث".

II

قضية طريقة فهم الاختلافات في رموز، أو عهود، أو

حضارات، أو ثقافات اجتماعية جوهرية للنظرية الاجتماعية، وتظهر على الأقل ضمناً في جدال محدّث/ مختص ما بعد تحديثية في سؤال عمّا إذا كانت الحقبة المعاصرة، أو تكاد تصبح، متميزة بطريقة فئوية أساسية عن تلك القائمة في الأعوام المئة الأخيرة أو أكثر. تفترض فكرة الحداثة نفسها، طبعاً، انقطاعاً مع ما قبل الحديث (تُتصوّر عادة على أنها أوروبا القرون الوسطى، و/ أو على أنها فئة تنهار وتحجب مجموعة واسعة من التنوّعات في مجتمعات غير غربية). كانت مثل هذه الفكرة عن تميّز الغرب الحديث قد صبغت علم الإنسان وعلم الاجتماع منذ بدايتهما، برغم الانتقاد المتواتر لصيغ محددة متنوعة: **تراحم/ تعاقد**، تقليدي/ حديث، شعبي/ **حضري**... إلخ.

تتعلق الرسالتان المزدوجتان لعلم الإنسان (اللتان ألمحتُ إليهما في بداية هذا الكتاب) جزئياً بجهودٍ لإثبات أن أشخاصاً "بدائيين" عقلانيون من جهة، برغم النزاعات الظاهرة بين معتقداتهم وممارساتهم وما "نعرف" أنه صحيح، وبجهدٍ للحفاظ على غيرية أشخاص يُدرسون إما احتراماً لطريقتهم الواقعية في الحياة أو لأنهم مرآة لحياتنا من جهة أخرى. كانت نقاشات العقلانية ما بعد وينش قد تناولت هذه القضايا تحديداً: مثلاً عن الطريقة التي يمكن أن نحدّد بها أن كان أشخاص من ثقافة مختلفة "عقلانيين" أو لا. يبدو لي أن عمل بورديو يعكس كلاً من التناقض العام بشأن هذه القضية ويقترح طريقة لفهم جزء منها، وسأحاول شرح الأخيرة بتطوير سجل عن تحوّل في أعمال الأسلوب الموجودة في حركة من تنظيم اجتماعي "تقليدي" مقنّنة بالحد الأدنى نحو حضارات أكثر تعقيداً خارج النطاق الغربي الحديث من جهة، والحالات الرأسمالية في الغرب الحديث من جهة أخرى. بإيجاز أكبر، وباهتمام أكبر بالمشكلات، سأنظر إلى حجة بورديو الأخيرة عن الرأسمال متعدد النماذج والقابل

للتحويل. على المحك هنا هو إن كان ينبغي بنا أن نفهم أدوات تحليل بورديو - أدواته التصوّرية مثل أسلوب، وحقل، ورأسمال - على أنها عالمية التطبيق من دون تعديل أم أنها محدّدة بحالات معينة. إضافة إلى هذا، وأياً تكن الحال، نريد أن نعرف إن كانت تساعدنا في جعل اختلافات بين مواقف منطقية، لا خصائصها المشتركة فقط. بورديو مهتم بكلا الجانبين هنا:

هناك **قوانين** عامة **للحقول**: توجد حتى في حقول مختلفة مثل حقل السياسة، وحقل الفلسفة، وحقل الدين قوانين ثابتة وظيفياً (بسبب هذه الحقيقة لا تكون النظرية العامة من دون معنى، ويمكن، لهذا السبب، أن تستفيد مما يفهمه المرء من وظيفة كل حقل بعينه لاستنطاق وتفسير حقول أخرى، وأن يتجاوز من ثم التناقض الأخلاقي بين دراسات فردية ونظرية شكلية وفارغة)[13].

القضية ليست، كما قد اتهم نقّاد أحياناً، ما إذا كان بورديو ينكر التغيير أو الصراع، فهو لا يفعل هذا، إنما يهتم بكليهما[14]. القضية تتعلق بطريقة وصف تغيّر أساسي كفاية ما يستدعي فئات مختلفة من التحليل. في عمله الباكر، قارن بورديو القبيلة مع فرنسا؛ التقليدي مع الحديث. ابتداءً من الستينات، باشر مساراً طويل الأمد من دراسات عن فرنسا استخدم فيه الفئات التي كان قد طوّرها في دراسة القبيلة وجادل أساساً لمصلحة تشابه القضايا الاجتماعية الرئيسة عبر حالات مختلفة[15]. لم يحسم بورديو على نحو قاطع أمره بين الموقفين العامين: توكيد التشابه والاختلاف. كان قد وصف مشروعه على أنه "كشف بعض القوانين الكونية التي تنظّم على نحو هادف وظيفة كل الحقول"، لكن في المقابلة نفسها، استخدم أيضاً عبارات أكثر مجاملة: "إحدى أهداف التحليل هي كشف **ثوابت عبر تاريخية**، أو مجموعات من علاقات بين بُنى تستمر ضمن مدة تاريخية محدّدة بوضوح لكن طويلة نسبياً"[16].

بورديو ببساطة غير واضح بشأن كم ينبغي أن تكون أُطر عمله وإستراتيجيات تحليله محدّدة على نحو مقارن وتاريخي، ولم يقدّم كثيراً من التحليلات المنهجية المقارنة أو التاريخية التي يمكن أن تشير إلى طريقة - أو مقدرته على - عرضه تمايزات نقدية بين عهود، أو أنوع مجتمعات أو ثقافات. يُصاغ تطوّر تصوّره عادة في سياق تحليل واقعي - جزء من معارضته لـ "نظرية تنظيرية"، وهذا يتعلق بعنصر من خصوصانية سياق لمعاييره، ومن ناحية أخرى، يترك الإطار التاريخي والمقارن لكل خصوصانية غير مُختبرٍ نسبياً. يتجه عرض بورديو السائد نحو إطار عمل تصوّري عبر تاريخي ومقاربة تحليلية تحجب جزئياً خصوصية العهود وأنواع المجتمعات أو الثقافات. في الوقت نفسه، يمكن توظيف معظم أدوات بورديو التصوّرية في مقاربة تحليلية تنجز عملاً أفضل في تحقيق خصوصية تنظيمية تاريخية وثقافية واجتماعية. بكلمات أخرى، يمكن أن نستخدم أدوات تصوّر بورديو لتطوير سجل لفواصل تميّز تنظيمات اجتماعية وثقافات مثل تلك التي تثيرها قضايا مختلفة وتكون فئات تحليل واستراتيجيات متنوعة ملائمة لها.

قد تكون بعض فئات بورديو ملائمة لكل الأوضاع الاجتماعية، فمثلاً، سأظن أن أحداً لا يمكن أن يكون من دون أسلوب، وأن آخرين مخادعون، لكن هل فكرة الرأسمال برمّتها عبر تاريخية؟ القضية مشوشة بقراءات متشعّبة لماركس وبعض الغموض بشأن مدى ارتباط تصوّر بورديو بماركس، ويستحق هذه الدراسة ببعض التفاصيل.

III

يبدو أن بورديو يبدأ تحليله للرأسمال وهو يتذكّر ماركس جيداً. في مقال واحد رئيس، مثلاً، يقدّم تعريفه في الفقرة الأولى:

"الرأسمال عمل متراكم (في نموذجه المادي أو نموذجه المتجسّد 'المتحد')، وعندما يُستخدم بنحو ملائم على أساس خاص؛ أي حصري، من قبل قوى أو مجموعات قوى، تستطيع امتلاك طاقة اجتماعية بنموذج عمل ساكن أو فاعل"(17). يقصد بورديو أن يأخذ هذه النسخة من نظرية عمل الرأسمال على محمل الجد، واصفاً العالم الاجتماعي على أنه "تاريخ متراكم"، وماضياً قُدماً في الجدال أن بمقدورنا تحليل النماذج المتنوعة من الرأسمال عبر الوسائل المختلفة التي يجري تكديسه بها ونقله إلى أجيال لاحقة. "المرادف العالمي، ومقياس كل المرادفات، لا شيء إلا وقت- العمل (بأكثر الطرق حكمة)، وصيانة الطاقة الاجتماعية في أثناء كل تحوّلاتها أمر محقق، بأي حال، إذا أخذ المرء بالحسبان كلاً من وقت - العمل المتراكم في نموذج الرأسمال ووقت - العمل الضروري لتحويله من شكلٍ إلى آخر"(18). مُؤهل بورديو بشأن أوسع نطاق من وقت - العمل ملائم؛ لأنه بخلاف ماركس لا يفحص الحالات المحدّدة تاريخياً التي تحوّل فيها العمل تجريدياً إلى وحدات مؤقتة للقياس. كما يوضّح هذا المقطع، يعني بورديو بوقت - العمل ببساطة مقدار العمل، وبالنسبة إلى مرادف عالمي، يصبح هذا إشكالياً نوعاً ما. ينبغي أن نتساءل كيف أصبحت النماذج المتنوّعة الواقعية من العمل المستخدمة في إعادة إنتاج أو إنتاج الرأسمال في الواقع مرادفة لبعضها بعضاً في حين لا وجود لعملية تجريد (مثلاً: عمل سلعي). سجل بورديو جيد في إظهاره كيف تُسهم نماذج مختلفة نوعياً من العمل في المشروع العام المفترض لإنجاز أو إعادة إنتاج تمييز هرمي، لكنه لا يبين لنا أي طريقة تتحوّل بها تلك النماذج المختلفة نوعياً من العمل إلى مرادف كمّي. بطرق معينة، يضيف بورديو إلى السجل الذي يمكن للمرء أن يستنتجه من ماركس - مثلاً بالقول إن نطاقاً أوسع كثيراً من العمل منتج للرأسمال أكثر مما يقترح ماركس،

وفيه عمل إعادة إنتاج أسري لأحاسيس متجسّدة تميز طبقات. من ناحية أخرى، يضحّي، بمعاملة الرأسمال ببساطة على أنه ثروة أو سلطة، بإحدى مسامير عجلة النظرية الماركسية، وبرغم استخدامه عبارات مثل مرادف عالمي، يفقد القدرة على توضيح طبيعة نظام اجتماعي ينتج مرادفات عالمية.

لا يثير الاهتمام نقاش بشأن اختيار قراءة بورديو، من ضمن قراءات عديدة ممكنة، لـماركس، إنما مضامين هذا النوع من السجل عن الرأسمال لتحليل مجموعة من العهود التاريخية أو الترتيبات الاجتماعية المعاصرة المختلفة ثقافياً. بالتأكيد يمكن تطبيق فكرة نماذج مختلفة من الرأسمال في مواقع أخرى، ما دام أن المرء يعني ببساطة أن يوضح على نحو وصفي وجود مصادر متنوعة للسلطة، منتجة على نحو مختلف، لكن إذا كانت قابلية تحويل الرأسمال شيئاً أكثر من شرط ضروري، أو بيان مكرّر عن تعريف الرأسمال على أنه سلطة (ومن ثم صفات ثقافية أو اجتماعية على أنها هي فقط الرأسمال إلى حد أنها تنتج سلطة)، إذاً ستبدو متغيراً تاريخياً. عند الحد الأدنى، ينبغي أن يكون مدى وسهولة قابلية التحويل مختلفاً تماماً في سياقات مختلفة، وحد أعلى لقابلية التحويل، كما أظن، ميزة خاصة بمجتمعات معقّدة نسبياً، قائمة على السوق، وفوق كل شيء رأسمالية. يبدو أن الرأسمالية، إضافة إلى هذا، تتمتع بمنطق قابلية تحويل متزايدة، وحيث تدخل علاقات رأسمالية، تُقوّض عوائق تقليدية لتحوّل نماذج من الرأسمال. أظهر بورديو نفسه هذا على نحو دقيق في سجلاته عن السلوك وعلاقات فلاحين جزائريين كانوا قد كسبوا أموالاً طائلة خارج حقل إنتاج القرية التقليدي[19]. أُحبطت محاولاتهم تحويل رأسمالهم الاقتصادي إلى رأسمال ثقافي واجتماعي وواجهت صعوبات من قبل البنية المعيارية التقليدية

والأسلوب. في الوقت نفسه، عندما أصبح لمالهم موطئ قدم ثابت، كان لذلك تأثير مُغوٍ، وقوّض أنماطاً معتادة من الممارسة. يقوّض دفع مال مقابل خدمات بدلاً من تراكم ديون اجتماعية نمط إعادة إنتاج مستقر تقريباً ويساعد في إحداث تغييرات رئيسة.

ما تفتقر إليه مقاربة بورديو لقابلية تحوّل الرأسمال ونماذجه المتعددة هو فكرة عن الرأسمالية. هذا يعني أنه ليس في موقع تقديم سجل عما هو مميّز لتلك المجتمعات التي تعمل بدافع توسيع نطاق نفوذها، والتي تتمتع أنماط ممارساتها بسلطة مفسدة على آخرين. يستخدم بورديو عدداً من التعبيرات المختزلة لمجتمعات تنتشر فيها حقول بكثافة وتنقسم بحدّة، وتكون قابلية التحويل بين نماذج من الرأسمال بالغة الأهمية للتنظيم الاجتماعي، ومثل الباقين منا، يدعوها "معقّدة نسبياً"، و"متمايزة"، و"مصنّفة"... إلخ. سيكون الفهم الماركسي للرأسمالية إحدى طرق توضيح هذا التضاد - أو على الأقل سماتٍ منه - نظرياً. أريد أن أقترح أن إطار عمل بورديو النظري يقدّم لنا طرقاً إضافية محتملة لجعل تلك الأنواع من التعبيرات أكثر دقة وفائدة. **أولاً**، ينبغي أن نبحث في أهمية حقيقة أنه يبقى بعيداً عن وصف أي من تلك المجتمعات المعقّدة بأنها رأسمالية، ومعالجة الدور الخاص الذي يلعبه التراكم الرأسمالي في تكوينها[20]. عندما كان ماركس يؤكد أن الرأسمال ليس ببساطة ثروة إنما لحظة في علاقات معقّدة من الإنتاج تدعى رأسمالية، التي سمحت لدافع أن يشتدّ ويوسّع عمليات استغلال أنتجته، واهتمت خاصة بتميّز فئته المكّونة التي تستخلص سلطة العمل من مجرد الشغل، كان يضع أسس نظرية محدّدة تاريخياً للرأسمالية[21]. يرى بورديو، من ناحية أخرى، بثبات الرأسمالية ببساطة على أنها مورد (أي نموذج ثروة) ينتج سلطة[22]. الصلة مع ماركس التي يشير إليها التوكيد المشترك

للرأسمال والعمل؛ إشارة عزّزتها سمات من كلام بورديو، مُضلِّلة.

إنجازات بورديو المهمة في عمله على الرأسمال الثقافي مرتبطة بهذا الاختلاف عن ماركس. تقول آراء بورديو الأصلية الرئيسة إن هناك نماذج لا مادّية من الرأسمال - ثقافي، ورمزي واجتماعي - إضافة إلى رأسمال مادي أو اقتصادي، ويصبح ممكناً، وإن يكن بدرجات متنوعة من الصعوبة، تحويل أحد تلك النماذج إلى الآخر. هذه الفكرة عن الرأسمال المتعدد النماذج القابل للتحويل هي التي تعزّز سجله الدقيق والغني عن علاقات الطبقات في فرنسا[23].

يمكن تصوّر العالم الاجتماعي على أنه فضاء متعدد الأبعاد يمكن بناؤه تجريبياً باكتشاف العوالم الرئيسة للتمييز التي تأخذ بالحسبان الاختلافات الملحوظة في نطاق اجتماعي معين، أو، بكلمات أخرى، باكتشاف قوى أو نماذج الرأسمال الفاعلة، أو التي يمكن أن تصبح كذلك، مثل الآس في ورق اللعب، في هذا النطاق الخاص، أي؛ في النزاع (أو المنافسة) على حيازة سلع نادرة يكون هذا النطاق موقعاً لها. يتبع ذلك أن بنية هذا المكان محدّدة بتوزيع النماذج المختلفة من الرأسمال، أي بتوزيع الخصائص التي تكون فاعلة ضمن النطاق قيد الدراسة - تلك الخصائص القادرة على منح القوة، والسلطة وتحقيق فائدة لمالكها... تلك القوى الاجتماعية الأساسية هي، وفقاً لأبحاثي التجريبية، **أولاً** رأسمال **اقتصادي**، بأنواعه المتعدّدة، **وثانياً** رأسمال **ثقافي** أو أفضل؛ رأسمال معلوماتي، ومجدداً بأنواعه المختلفة، **وثالثاً** نموذجان من الرأسمال مرتبطان بقوة: رأسمال **اجتماعي**، يتكوّن من موارد تستند على صلات وعضوية في مجموعة، ورأسمال **رمزي**، وهو النموذج الذي تحظى به الأنواع المختلفة من الرأسمال حين يكتمل تصوّرها وتعرّفها على أنها شرعية[24].

الرأسمال الاقتصادي أساسي؛ لأنه "يمكن تحويله حالاً ومباشرة إلى مال"[25]، بخلاف درجات تعليمية (رأسمال ثقافي) أو صلات اجتماعية (رأسمال اجتماعي). أهم الأجزاء في عمل بورديو في هذا المجال هي معالجاته للرأسمال الثقافي، فقد تقدّم بضع خطوات خاصة بتعرّف مقدار الرأسمال الثقافي الذي يقتضي ضمناً تجسيد تعرّف مميز ومتمايز وأشكال خاصة من الفعل. استطاع بذلك إظهار كيف يُترجم عمل الوالدين إلى "تحقيق منزلة" لأبنائهما بطرق لا تعتمد مباشرة على إرث مالي أو حتى مدارس أفضل. يعتمد مثل عمل الوالدين ذاك على توافر وقت لا ينشغلان فيه بعمل مأجور، على كل حال، ما يُظهر اعتماد النماذج الأخرى من الرأسمال على الرأسمال الاقتصادي[26]. أهمية هذا النوع من الرأسمال الثقافي هي الأكبر، على كل حال؛ لأنه ولسبب ما مفيد لإنكار أو إخفاء قابلية توريث المركز الاجتماعي[27]. لا يستكشف بورديو مباشرة الظروف الاجتماعية والتاريخ التي تجعل مثل "استراتيجيات إعادة الإنتاج" هذه مفيدة على نحو خاص.

القضية مهمة، ويحثّنا بورديو تكراراً على رؤية التاريخ وعلم الاجتماع على أنهما مترابطان بازدياد، لكن علم الاجتماع خاصته لا يقدّم صيغة لعملياته الداخلية[28]. القضية ليست ببساطة إن كان بورديو يقدّم "محرك تاريخ" بالمعنى الماركسي البسيط، إنما أن سجلاته عن النظام العام للتنظيم الاجتماعي والثقافي تجعله يبدو دائماً محافظاً بنحو جوهري، ولا تقترح أسباباً لعدم فاعلية منطق إعادة الإنتاج. لا شيء في نظريته مثل فكرة التناقضات في عمل ماركس (أو عمل هيغل أو الأعمال الباكرة من مدرسة فرانكفورت)[29]. تتضمن نظرية بورديو ضمناً دينامية (Dynamism)، لكنها أساساً تقدّمها عند مستوى العامل الاستراتيجي (فردي أو جماعي، أو، في تلك الكتابات التي

يكون فيها أكثر انتباهاً لمشكلات تجذّر تحليلاته في أي مجموعة من العوامل على أنها أساسية، عند مستوى الإستراتيجية نفسها). هذا يعني أن القوة المحفّزة للحياة الاجتماعية هي السعي وراء التميّز، والربح، والسلطة، والثروة... إلخ. سجل بورديو عن الرأسمال سجل عن الموارد التي يستخدمها الناس في أثناء سعيهم ذاك، وبهذا المعنى، وبرغم إنكاره المتكرر، يشترك بورديو في أشياء كثيرة مع غاري بيكر (Gary Becker) ومنظّري اختيار عقلاني آخرين. يرفض بورديو بحدّة وربما بحق تهمة الاقتصادي، ولا يفترض أن "الاهتمامات"، التي تعد رئيسة، "اقتصادية" أساساً. لا يتعامل بالدرجة نفسها مع تهمة أنه يفشل في إمعان التفكير بالفعل، لكن هذا ليس إستراتيجياً على نحو واعٍ أو غير واعٍ، ويقبل فكرة الاهتمام، وإن يكن على أنها جزء من "تخفيضية متعمّدة ومؤقتة"، من أجل أن يتمكّن من إظهار أن النشاط الثقافي ليس "غير مثير للاهتمام" كما قد أشار التفكير الغربي غالباً منذ تطور الأيديولوجية الحديثة من الإنتاج الفني[30]. يبيّن بسرعة وقوة أن:

لا علاقة لمفهوم الاهتمام كما أفسّره أنا بالاهتمام الطبيعي، عبر- التاريخي، والعالمي بالنظرية النفعية... بعيداً عن كونه ثابتاً إنسانياً، الاهتمام أمر ا عتباطي تاريخي؛ بناء تاريخي لا يمكن معرفته إلا عبر تحليل تاريخي، **بأثر رجعي**، عبر ملاحظة تاريخية، ولا يُستنتج بداهة من تصوّر زائف - أوروبي بسذاجة كبيرة - عن "الإنسان"[31].

ينبغي أن نسأل إذن لماذا هذا التصوّر الخاص عن الاهتمام أُثير تاريخياً واكتسب قوة خاصة في كل من التحليلات المهنية والأكاديمية للفعل الإنساني في العهد الحاضر. بأي حال، هذه الاستعانة بالتجريبية لا الواقعية ليست إشكالية جداً لمنظّرين

اقتصاديين أو مفكّري الاختيار العقلاني كما يظن بورديو، ويمكن أن يردّوا أنه "تفضيل مكشوف". هناك بالتأكيد اختلافات مهمة بين نظرية ممارسة بورديو ونظرية الاختيار العقلاني[32]. لكن برغم أن بورديو يوضّح الخصوصية التاريخية لكل الاهتمامات، إلا أنه لا ينكر عالمية الفعل المثير للاهتمام، وضمنياً على الأقل يمضي قدماً إلى ما بعد معاملة كل الأفعال ببساطة على أنها مهمة - هذا أكثر بقليل من قول "مُحفّزة". يعامل كل الاهتمامات، بغض النظر عن الخصوصية التاريخية لمحتوياتها، على أنها متشابهة شكلاً في تضمينها إستراتيجيات مصممة لتطوير نوعٍ من اكتساب السلطة أو الثروة. يقول بورديو شيئاً عبر - تاريخيٍ وثابت من ناحية علم الإنسان عن عوامل إنسانية أكثر مما يخفيه، خاصة في سجلاته عن الرأسمال.

نظرية بورديو اجتماعية بامتياز في حين إن نظرية الاختيار العقلاني ليست كذلك، وتصوّره لإستراتيجية في فكرة عن أسلوب عبر ذاتي محدّد بمواقف "موضوعية" تمنح تخفيضاً أقل وإحساساً مفيداً أكثر للفعل الإنساني. تنهض نظرية بورديو بأعباء سجلات فاعلة عن تأثيرات يكون فيها لظروف موضوعية، وأنماط تاريخية من توزيع موارد متنوعة، ومسارات عوامل مختلفة عبر حقول اجتماعية علاقات سلطة، ولا تعتمد كثيراً على أي فكرة إبداع. الأكثر أهمية أنها تقدّم سجلاً عن الاهتمامات المتنوّعة المحدّدة اجتماعياً التي قد يسعى الناس إلى تحقيقها، والطرق التي تقيّد بها بنى اجتماعية مثل ذلك الفعل، لكن لا عن نزعات داخلية لتلك البنى في أن تتغير باتجاهات محدّدة. نظرية بورديو في أفضل حالاتها، لهذا السبب، مثل نظرية إعادة إنتاج، وفي أسوئها مثل نظرية تحوّل، وفي هذا تكشف جذورها البنيوية.

IV

كان بورديو قد احتج، محقاً، على أن عمله لا يُعدُّ بأي وسيلة مُصنّفاً على أنه نظرية إعادة إنتاج قصيرة جداً[33] (tout court)، لكنه مهتم أساساً بالمشروعات العملية المتنوّعة لأشخاص مختلفين، والنزاعات التي تظهر فيها وعلاقات السلطة التي تتداخل معها، وتعيد إنتاج حقل العلاقات الذي تكون جزءاً منه. "يكمن المصدر في أفعال وردود أفعال القوى التي ليس لديها، إن لم تُقصي نفسها من اللعبة، خيار آخر إلا الكفاح من أجل الحفاظ على موقعها أو تحسينه في الحقل، فتساعد من ثم أن تحمل مع كل الآخرين عبء القيود، التي تعدُّ غالباً لا تُطاق، وتنبثق من تعايش لدود"[34]. في *Homo Academicus* و *La noblesse d'Etat*، يقول بورديو إنه مُعجب باستقرار الحقل الرئيس للعلاقات حتى حين يتغيّر اللاعبون وتستمر النزاعات. في عمله عن القبيلة (مثلاً: ("*Outline*", "*Logic*")، تظهر فواصل في ممارسات تقليدية دائماً على أنها نتيجة تأثيرات خارجية.

عندما قدّم بورديو مقاربة لفكرة إعادة الإنتاج، كانت إحدى القضايا الرئيسة البارزة التغلّب على التناقض بين البنية والفعل[35]. أراد أن يُظهر أنه يمكن الحفاظ على أنماط من حياة اجتماعية بمرور الوقت من دون أن يكون ذلك بإرادة قوى أو نتيجة عوامل خارجية خارج متناول إرادات القوى. هذا يعني أنه أراد أن يبرهن أن إعادة الإنتاج كانت نتيجة لما فعله الناس، عمداً وعقلانياً، حتى عندما لم يكن قصدهم إعادة الإنتاج نفسه: "كل قوة، عن دراية أو غير قصد، طوعاً أو كرهاً، تنتج وتعيد إنتاج معنى موضوعي. ولأن أفعاله وأعماله منتج **طريقة خاصة بالعمل** (modus operandi) لا يكون منتجها ولا يتقنها على نحو واعٍ، تضم 'نية موضوعية'، كما وصفها سكولاستي (Scholastic)، التي تتفوق دائماً على نواياه يالواعية"[36].

الممارسة التي تجعلها الأسلوب ممكنة ليست مجرد نتيجة محدّدة للشروط السابقة، أو من نوع الفعل العالمي الذي تصوّرته عدّة نظريات على أنه فعل يلتزم قاعدة معينة:

لا يكون الحديث عن قواعد؛ نموذج التعبير الملطّف من التقيد بالقانون، مُضَلِّلاً أكثر من وقت تطبيقه على أكثر المجتمعات تجانساً (أو على الأقل مناطق محدّدة من مجتمعات متمايزة) حيث يمكن التخلّي عن معظم الممارسات، وفيها تلك الأكثر شعائرية ظاهرياً، لمصلحة ارتجال منسّق لصفات مشتركة: القاعدة ليست أكثر، في هذه الحال، من تالية للأفضل القصد منها تلافي الإخفاقات العَرضية للمشروع الجماعي الذي يُقصد منه إنتاج أسلوب يمكنه إحداث ممارسات منضبطة من دون تنظيم واضح أو أي دعوة مؤسساتية إلى نظام[37].

يطرح الجزء الأخير من هذا الاقتباس قضية أساسية: كيف يمكن تحقيق التنسيق بين أفعال من دون تحديد خارجي (أو ما يكون تقريباً الشيء نفسه؛ إشارة إلى اللاوعي على أنه تحديد داخلي لاإرادي على حد سواء) أو إنتاج قاعدة أو اتصال شكلي يتضمن عملية قرار (من ثم الفرض - الذاتي لقاعدة)[38]. مختصو الموضوعانية إما يسجّلون ببساطة تنسيقات من دون شرحها، أو يُمَدّون أفكاراً تحليلية متنوّعة مثل "ثقافة"، أو "بُنى"، أو "نماذج إنتاج" ويتخيلون أنها موجودة في العالم، خارجية لعوامل، ويقيّدونها بنظام معين. هجوم بورديو على هذه الموضوعانية قوي، لكنه لا يساوي شيئاً؛ لأنه لا يتضمن اهتماماً منتظماً باختلافات بين مجتمعات في المدى الذي تصدر لأجله تلك القواعد الشكلية، أو الذي تبدو فيه أفعال بالنسبة إلى عوامل على أنها تحديد خارجي مُتَمَدٌّ[39].

في *Outline*، تستهدف حجة بورديو خاصة بنيويين فرنسيين، ويتبنّى لغة استراتيجيات مقتصدة (من خطاب أنغلو - ساكسوني أساساً) ليعترض على الأغلب على إلغاء البنيوي لقوى، وممارسات. لكن حتى هنا، يتوخى الحرص في إظهار أن الاقتصادية ليست عن أفراد يُفهمون على نحو منفصل، إنما متأصلة في الأسلوب على أنها كائن اجتماعي. بورديو حريص على تمييز موقفه أيضاً عن ذاتانية تتخيّل أن قوى ليست منتجات خلفياتها ومواقفها، أو أن أفعالها تنشأ ببساطة مع خياراتها ضمن إمكانيات مُتصوّرة على نحو مجرّد. سارتر هو الذاتاني الذي أبقاه بورديو في ذهنه، ويشير بالتحديد إلى المشكلة التي أثارها سارتر لنفسه برفض تعرّف أي شيء يشبه صفات ثابتة، وجعل من ثم كل فعل "نوعاً من مواجهة لا سابق لها بين الموضوع والعالم"[40]. في قيامه بذلك، جعل الحقيقة الاجتماعية طوعية على نحو يتعذّر تفسيره، وفي النهاية، لهذا السبب، اعتباطية. ضد وجهة النظر هذه، يجادل بورديو أن قوى تعمل ضمن مجالات مبنية اجتماعياً من إمكانيات، وتتجذّر بقوة ضمنها (حتى في هيئاتها) إضافة إلى العالم الاجتماعي الذي تتحرّك فيه. إضافة إلى هذا، العلاقة بين قوة وعالم اجتماعي هي علاقة بين بُعدين اجتماعيين، لا نوعين مختلفين من الأشياء:

مصدر الفعل التاريخي، ذلك الخاص بالفنان، أو العالم، أو عضو الحكومة كما هو خاص بالعامل أو الموظف المدني البسيط، ليس مواطناً فاعلاً يواجه مجتمعاً؛ كأن ذلك المجتمع شيء يتكّون خارجياً. لا يكون المصدر في الوعي أو في أشياء إنما في العلاقة بين مرحلتين من التنظيم الاجتماعي، أي: بين التاريخ المتموضع في أشياء؛ بشكل مؤسسات، والتاريخ المجسّد في هيئات؛ بشكل ذلك النظام من تصرفات ثابتة التي أدعوها أسلوب[41].

ضد بعض النماذج الفظّة من نظرية الاختيار الاقتصادي، يقول بورديو إن استخدام قوى لإمكانيات متوافرة لها، وبرغم كونه إستراتيجياً، لا يكون غالباً محسوباً بدقة؛ لأنه ليس استطرادياً. تظهر الاقتصادية أو الحساب في أثناء اللعب العملي للعبة، وتكوّن الأسلوب نموذجاً منتظماً من ارتجال، وهي ضرورية؛ لأن الاختيار بين "الحركات" المتوافرة لا يكون محدداً أبداً بمعيار قواعد[42]. قد يرى محلل كيف يحقق سلوك على نحو فاعل نهاية مفيدة، في حين إن العاملة التي تنخرط في السلوك تفهم فعلها بتعبيرات إيثارية نسبياً؛ كأن تكون صديقة، أو زوجة، أو ابنة جيدة. "يجعل خفض الموضوعي الذي يُلقي الضوء على ما يدعى وظائف موضوعية للأساطير والشعائر (لدوركهايم، وظائف التكامل الأخلاقي، ولليفي-شتراوس، وظائف التكامل المنطقي) فهم طريقة تحقيق تلك الوظائف مستحيلاً؛ لأنه يصنّف تمثيل القوى للعالم وممارساتها"[43]. يبدو أساسياً لبعض الإستراتيجيات أن تُلعب فقط من قبل أشخاص لا يتعرّفونها، لكن هذه ليست قضية بسيطة لمحلل يزعم أن عوامل اجتماعية تمتلك وعياً زائفاً، فهذا زعم عن شكل محدّد ثقافياً لاستيعاب طبيعة الأفعال، "شروط الوجود وصفات القوى" والمفردات الثقافية المتوافرة.

امرأة القبيلة التي تعمل على نولها لا تؤدي فعل نشأة الكون، فهي ببساطة تعمل على نولها لتحيك ثياباً معدّة للقيام بوظيفة تقنية. نظراً للأدوات الرمزية المتوافرة لها للتفكير في نشاطها - وخاصة لغتها، التي تردّها باستمرار إلى منطق الحَرث - لا يمكن أن تفكّر إلا في ما تفعله في النموذج المفتون، أي: المحيّر، الذي تجده الروحانية، المتعطّشة للأسرار الأبدية، فاتناً جداً[44].

الأهم أنه من الضروري استيعاب، كما يجادل بورديو، أن قوى

لا تتبنّى عموماً الموقف النظري لرؤية الفعل على أنه اختيار بين كل الإمكانيات الموضوعية، ولا ترى إلا إمكانية واحدة، أو عدّة إمكانيات قليلة. "الأسلوب مصدر تلك السلسلة من الحركات المنظّمة موضوعياً على أنها استراتيجيات من دون أن تكون منتج نية استراتيجية حقيقية - ستفترض سابقاً على الأقل أنها مُتصوّرة على أنها استراتيجية واحدة بين استراتيجيات محتملة أخرى"[45].

يهتم بورديو بطريقة تحقيق تنسيق نشاطات اجتماعية، وهجومه على كل من الموضوعانية والذاتانية هو لتوكيد الإتقان العملي، ونوعٍ من لعب اللعبة التي تعدُّ فاعلة وغير استطرادية في الوقت نفسه. "لنَ نهرب من اختيار إما/ أو الشعائري بين موضوعانية وذاتانية كَنْت علوم اجتماعية قد سمحت حتى الآن بأن تُقيّد نفسها ضمنها إلا إذا كنا مستعدين للبحث في نموذج الإنتاج ووظيفة الإتقان العملي التي تجعل ممكناً كلاً من ممارسة مفهومة موضوعياً وأيضاً تجربة محسّنة موضوعياً لتلك الممارسة"[46]. يؤكد بورديو أن هذه ليست ببساطة قضية تجربة حيّة يُعاد بناؤها ظاهرياً. ضروري أن تقدّم نظرية ممارسة سجلاً جيداً عن حدود التعرّف المتضمَّن في تجربة حيّة، وفيه كل من سوء التعرّف وانعدامه، إضافة إلى إظهار نوع المعرفة الحقيقية الموجودة، غالباً لا استطرادياً، في ممارسة. إضافة إلى هذا، هناك نزاع بشأن المعرفة وفيها حتى المعرفة ما قبل اللغوية:

نزاعات التصنيف الفردية أو الجماعية التي تهدف إلى إجراء تحوّلات في فئتي التعرّف والتقدير لعالم اجتماعي، وعبر هذا في العالم الاجتماعي نفسه، هي بُعد منسي للنزاع الطبقي، لكن ينبغي بالمرء أن يدرك فقط أن البرامج التصنيفية التي تُبرز علاقات عملية لقوى بحالتها وتمثيلها لها هي نفسها منتج تلك الحالة، من أجل رؤية حدود هذه الاستقلالية[47].

كان نقّاد قد بالغوا في مدى تركيز سجل بورديو على إعادة الإنتاج على حساب فرص إمكانيات الفعل لإنشاء عالم جديد ومختلف - مثلاً: نزاع ثوري[48]. لا يمنع توكيد بورديو على إعادة الإنتاج الفعل المضاد، برغم أنه لا يقدّم دائماً أي فكرة عن الضغوط المنتظمة لمثل هذا الفعل. يعالج بورديو قضية الأفعال الجماعية الثورية مباشرة، وإن يكن بإيجاز شديد، ويجادل أنها متراكبة ضمن أزمات، ولا تزال تعتمد بنحو حاسم على الأسلوب نفسه الذي قد نظّم إعادة الإنتاج حتى الآن. بكلمات أخرى، لا تحدّد ثورة ثغرة في أسلوب، إنما تستند إليها، برغم أنها تحطّم نمط إعادة الإنتاج الثابت:

صحيح، وغير صحيح في الوقت نفسه، القول إن أفعالاً جماعية تنتج حدثاً أو أنها مُنتَجه. الأزمة القادرة على تحويل ممارسات منسّقة على نحو موضوعي؛ لأنها ثانوية لضرورات موضوعية متماثلة على نحو كامل أو جزئي، إلى **فعل جماعي** (مثلاً: فعل ثوري) تتكوّن في العلاقة الجدلية بين، من ناحية، **أسلوب**، مفهوم على أنه نظام صفات ثابتة قابلة للنقل تعمل، بدمج تجارب سابقة، في كل لحظة على أنها قالب لـ **تصوّرات**,وأفعال وتجعل ممكناً إنجاز مهمات متنوّعة على نحو مطلق... **وحدث موضوعي** يمارس فعله في دعوة إلى حافز مشروط أو مطالبة باستجابة محدّدة، فقط على أولئك المستعدين لتكوينه بحد ذاته؛ لأنهم يتمتعون بنوع محدّد من الصفات[49].

هذا، كما يقترح بورديو، مصدر "عدم القدرة الملحوظة غالباً للتفكير في أزمات اجتماعية في فئات تعرّف وتفكير مختلفة عن السائدة في الماضي، وإن يكن ماضياً ثورياً"[50]. يتعرّف بورديو أيضاً دور السوق الحديثة والتغييرات الاقتصادية ذات الصلة - رأسمالية،

كما أود القول، برغم أنه في هذه المرحلة تحديداً لا يفعل ذلك - في تحرير "قوى من عمل لا ينتهي لإنشاء أو استعادة علاقات اجتماعية" وتزويد مناسبة الثغرة بفكرة أن المجتمع متماسك بالإرادة وتعرّف الآليات غير المشخّصة والمنتظمة - ذاتياً (الآلية) التي تلعب دوراً أساسياً في تكامل اجتماعي[51].

في هذا النوع من النقاش، يمكن أن نرى شيئاً من نظير في سجل بورديو عن قصة هابرماس بشأن فصل النظام والعالم الحي (أناقشه بالتفصيل في الفصل الآتي). في سجل بورديو في *Outline*، يحدّد إنشاء تصنيف منتظم -ذاتياً ثغرةً أساسية في العهد تميّز أنواعاً من مجتمعات وضمنياً أشكالاً من التحليل ملائمة لها:

كلما اتسع مدى مهمة إعادة إنتاج علاقات السيطرة التي تتولّى تنفيذها آليات موضوعية، وتخدم اهتمامات مجموعة مهيمنة من دون أي جهدٍ واعٍ من جانب الأخيرة، تصبح الإستراتيجيات غير المباشرة، ونَوعاً ما غير المشخّصة، موجهة موضوعياً نحو إعادة الإنتاج: لا يتعلق الأمر بسخاء مسرف أو لطف أو تهذيب مع خادمته (أو أي عامل "ثانوي اجتماعياً" آخر) إنما باختيار أفضل استثمار لأمواله، أو أفضل مدرسة لابنه، فيجعل مالك الرأسمال الاقتصادي أو الثقافي علاقة السيطرة دائمة التي تربطه على نحو موضوعي بخادمته لكن لا أحفادها. عندما يتكوّن تنظيم آليات قادر على أن يضمن موضوعياً إعادة إنتاج النظام القائم بحركته الخاصة (...)، لا يمكن للطبقة المسيطرة إلا أن **تسمح للنظام الذي تهيمن عليه أن يأخذ مجراه** من أجل ممارسة هيمنتها، لكن إلى أن يوجد مثل هذا النظام، ينبغي أن يعملوا مباشرة، يومياً، وشخصياً، على إنتاج وإعادة إنتاج شروط السيطرة التي لا تكون حتى آنذاك جديرة بالثقة المطلقة[52].

يقدّم بورديو ضمناً تمييزاً قريباً جداً لذاك الذي سأصفه بأنه بين علاقات اجتماعية مباشرة وغير مباشرة[53]. وعند هذه المرحلة، من دون التوكيد عليها بنحو خاص، أو حتى تصنيفها، لم يمنحنا بورديو سجلاً لشكل مميز من السيطرة فقط، إنما عن ثغرة بين شكلين من التكامل المجتمعي. في الأولى، يتحقق تنسيق أفعال في مجتمع أساساً عبر شبكة من علاقات شخصية، ينبغي أن تُلعب كلاً منها مثل لعبة دقيقة جداً، وهذه اللعبة بالكاد تنتهي في مجتمعات حديثة، قد أُضيف، والاختلاف الرئيس هي أنها لم تعد طريقة أساسية وتكوينية لتنظيم علاقات اجتماعية بنحو عام، وبدلاً من ذلك، تؤدي أنظمة منتظمة - ذاتياً ظاهرياً تلك الوظيفة على نحو مركزي. في هذه المرحلة تحديداً، إضافة إلى هذا، يصبح ضرورياً على نحو خاص لـ بورديو تقديم مفهومه عن الحقل[54].

ليس هناك سبب جوهري لعدم وصف مجتمعات "أقل تميّزاً" بعبارات حقول، برغم أن هذا لا يُنجز في *Outline* وفي بعض المراحل يقترح بورديو فعلاً أن مجتمعات "معقّدة أو متمايزة" هي بالتحديد تلك التي تتصف بامتلاكها عدداً من الحقول. بأي حال، عندما يتركّز الاهتمام على مجتمعات "أكثر تعقيداً"، تكون هناك حاجة إلى شيء مثل مفهوم حقل. لماذا؟ يتعلق السبب، كما أظن، بفصل حقول عن بعضها[55]. يُظهر هذا الفصل نفسه أولاً على أنه تخفيض في المدى الذي تكون فيه القوى نفسها مرتبطة ببعضها البعض بعدد من الحقول - لأقل قرابة، دين، إنتاج اقتصادي... إلخ - وبكلمات أخرى إنقاص في "تعدّدية" علاقات، لأستخدم مفهوم ماكس غلوكمان[56] (Max Gluckman). لكن الفصل يُظهر نفسه أيضاً في تباين متزايد ضمن حقول، وتخفيض المدى الذي تكون فيه كل منها متماثلة مع الأخرى. تمثّل هذه الأخيرة - إن كنت محقاً بشأنها -

نوعاً ما مشكلة لـ بورديو، نظراً إلى أن نقاشه العام (مثلاً: في *Distinction*) يقول إن الحقول المتنوّعة متماثلة، لكن هذا لا يعيق بالضرورة سعي بورديو إلى وضع "نظرية عامة عن الحقول"، برغم أنها قد تكون قيّدتها. يمكن بسهولة جعل مدى التماثل متغيراً تجريبياً، لكن القضية مهمة.

لنرى السبب، أرغب في أن أتحول إلى فكرة عن التغير الاجتماعي التاريخي واسع النطاق. يكمن التغيير الذي نهتم به في الوسائل التي يُنجز بها تنسيق فعل اجتماعي. عند إحدى المستويات، ما نفعله هو إضافة بعض التعقيد الضروري إلى فكرة فيبر عن الانتقال من تقليد إلى حداثة[57].

V

سعى ماكس فيبر إلى تنظير العملية الغربية المميزة، أهم من كل شيء آخر، عن العقلنة[58]. كان لتحليله عن هذا عدد من التأثيرات، لكنها تضمنّت بالتأكيد موضوعاً كانتياً جديداً عن تمييز مجالات القيمة. في تطويره تحليلاته النقدية الثلاثة المنفصلة عن السبب النقي، والسبب العملي، والحكم، قدّم كَنْت الصدق، والأخلاق، والجمال على أنها عوالم منفصلة عن التعرّف والحقيقة، وبالرغم من أنه لم يقدّم صراحة هذه على أنها ثغرة تاريخية، إلا أنها ساعدت في تكوين رؤية مميزة عن الحداثة. طوّر فيبر هذا الموضوع بلغة تمييز أفعال اجتماعية، وعلاقات اجتماعية ومؤسسات اجتماعية، إضافة إلى نماذج تعرّفية، وهي تكمن مثلاً خلف تمييزه الشهير لوظائف العلم والسياسة، وساعدت في فهم كيف يظن أن السبب قد تحرّر من التقليد والعاطفة وحقق النجاح الذي يستحقه. لم يغيّر تحليله الأخير، بخاصة بعد إنهاء دراساته عن أديان العالم، الذي حوّل هذا جزئياً

على الأقل إلى قصة مأساوية عن القفص الحديدي الذي كان فيه السبب المتبلّد بازدياد (والإنسانية الحديثة) عالقاً، منطق القصة (بالرغم من أنه قد جهّز المرحلة للانعطافة التشاؤمية التي قام بها هوركهايمر وأدورنو).

تصوّر فيبر التقليد ببساطة على أنه احترام لـ "لذاك الذي كان موجوداً دائماً"[59]، وتصوّر التنظيم الاجتماعي التقليدي أساساً على أنه تواصلية بسيطة لا المشروع الأكثر تعقيداً لإعادة الإنتاج، لكن ينبغي ألا نفكر في التقليد بمعنى باجهوت (Bagehot) عن كعكة الثقافة القاسية، وإذا بدأنا من مكان أقرب إلى أصل الكلمة، يمكن أن نعيد التفكير في التقليد أيضاً على أنه فعل عملي، مثل **تَقلَّد**، يشير إلى نقل أو توريث معلومات[60]. التقليد، إذن، نموذج من انتقال معلومات على نحو خاص لغايات حالية، تكون حاسمة لتنسيق الفعل. بعد سجل بورديو عن الأسلوب، قد نلاحظ أن المعلومات لا ينبغي أن تكون استطرادية، فربما تكون معرفة ضمنية، أو حتى متجسدّة في نماذج فعل لا تتمكّن قوى من إظهارها في وعي لغوي، مثل لاعبي كرة سلة يستطيعون تنفيذ رميات أفضل مما يصفونها. يعمل الأسلوب في سجل بورديو لتكوين هذه العملية حتى حين تقدّم المصدر المنظّم للارتجال، وتحديداً فعلاً؛ لأنها تفعل هذا.

إحدى الميزات الرئيسة لسجل بورديو عن الأسلوب هي أنه يسمح بعملية تصحيح وتعديل متواصلة: "الأسلوب... يجعل ممكناً إنجاز مهمات متنوعة بنحو لا محدود، بفضل نقل قياسي لبرامج تسمح بحل مشكلات تكوّنت على نحو مشابه، وبفضل تصحيحات مستمرة لنتائج محققة"[61]. لا تُنقل معظم التقاليد في أعمال شعائرية، أو مدارس، أو مؤسسات أخرى حيث يكون ذلك النقل بحد ذاته مشروعاً ظاهراً رئيساً. على العكس، يجري معظم نقل

الثقافة والتوكيدات اللاحقة لها في سياق أفعال مثيرة للاهتمام يسعى فيها الناس إلى تحقيق عدد من الغايات، واعية وغير واعية. عندما ينجح الناس أو يفشلون، يلقون استحساناً أو استنكاراً، في محاولة تنفيذ مشروعاتهم المتعددة في الحياة اليومية، وقد يعدّلون قليلاً المعلومات التقليدية التي قد تلقوها من آخرين مختلفين في سياق تفاعلات سابقة. قد يقلّد لاعب كرة سلة، للاستمرار في ذلك المثال - أو قد يُعلَّم صراحة - تقنية رمية أخرى لكنه يتعلّم أن يعدّل السرعة لتلائم طوله، أو إن يضيف إليها لفّة؛ لأنها تجعل نجاح وثبة مفضّلة أكثر ترجيحاً، وقد تكون التعديلات واعية أو لا واعية، وبأي حال خاضعة للتقويم المتكرّر لكل رمية على أنها ناجحة أو فاشلة. كل رمية مُتضمّنة في استراتيجية - اللعبة - لكنها ليست منتج تفكير واع. لكن المثال غير مكتمل، فلاعب كرة السلة، كما قد نفترض، يعرف على الأقل أنه يلعب كرة سلة. هل يعرف حقاً؟ ربما يكون هذا تعرّفاً محدوداً لما هو في الحقيقة استراتيجية أكثر تعقيداً - تحقيق نجاح في حقل يبدو مفتوحاً نسبياً وخفض استثمار في آخر - لأقل دراسة - يبدو مغلقاً، والاشتراك شبه واعٍ أو حتى لاواعياً في استراتيجيات لتحقيق إحساس باستقلالية شخصية أو ربما الهرب من حي أقلّية واكتساب فهم أفضل للحياة؟

بأي حال، يوضّح لاعب كرة السلة إمكانية إجراء تصحيح أو تعديل مستمر في نقل التقليد، وقد يكون هذا عنصراً حاسماً في التقليدية، والمدى الذي يمكن للتقليد أن يساعد فيه فعلاً في تنسيق نشاط اجتماعي، في عدّة أوضاع. إذا كان التقليد جامداً، سيلقى في وقت قصير عواقب كارثية ويثبت أنه وسيلة غير فاعلة إطلاقاً في تنسيق فعل، وتحديداً؛ لأنه قابل للتعديل (غالباً بنحو لا واعٍ) فيما يتعلق بنجاح أو فشل مشروعات عملية متنوّعة يمكن للتقليد المَتجسّد

في الأسلوب أن يكون ليناً كفاية ليتغير مع سمات أخرى من مجتمع.

لا تفقد مجتمعات أكثر تعقيداً عنصر التقليد هذا أبداً، لكنها تنظّمه بما يتناسب مع ما يجري فيها، ويُصنّف غالباً ضمن مجالات محدّدة أو على الأقل على المستوى المحلي. في الهند أو الصين الكلاسيكية، يظهر تقليد من هذا النوع باستمرار، وينتج عن مجموعة متنوّعة من التعديلات والخصوصيات المحلية، لكن في الوقت نفسه، يجري نقل المعلومات - لا تزال تقليدية وضمن موقف محافظ لا ابتكاري - عبر وسائل أخرى، خاصة النصّية منها. تقدّم الوسائل الأخرى بُعداً مؤسساتياً جديداً - دور الوسطاء المفوّضين بالصوابية. هذا، كما أفهمه، هو ما يشير بورديو إليه حين يتكلم عن "تقنين" ثقافة:

يختلف المدى الذي تُجعل فيه برامج أسلوب موضوعية في معرفة مقنّنة، منقولة أيضاً، كثيراً بين نطاق ممارسة وآخر. ينخفض التواتر النسبي لأقوال، وأوامر نهي، وأمثال وشعائر منظّمة بدقة حين ينتقل المرء من ممارسات مرتبطة بنشاط زراعي أو مرافقة له، مثل الحياكة، أو الخزافة والطهي، نحو أقسام من اليوم أو لحظات من الحياة الإنسانية، فضلاً عن مجالات تم التخلّي عنها ظاهرياً لاعتباطية، مثل التنظيم الداخلي للمنزل، وأجزاء الجسد، وألوان أو حيوانات. على الرغم من كونها ضمن السمات الأكثر قوننة في التقليد الثقافي، إلا أن تعرّف العرف الذي يحكم التوزيع المؤقت لنشاطات يختلف كثيراً من مكان إلى آخر وفي المكان نفسه، من رواية رسمية إلى أخرى. نجد هنا مجدداً التضاد بين معرفة رسمية... وكل أنواع المعرفة والممارسات غير الرسمية أو الغامضة، حتى السرية، التي بالرغم من كونها مُنتَج البرامج المُنتِجة نفسها، إلا أنها تلتزم منطقاً مختلفاً[62].

في الصين، والهند، ومعظم الحضارة الإسلامية، وفعلاً أوروبا في العصور الوسطى بعض الوقت على الأقل، لم يكن عمل تلك النماذج الأكثر قوننة من النقل يكوّن تحدّياً إمبريالياً لعمل التقاليد غير الرسمية في تفاعل شخصي. قد تكون إحدى الميزات المميزة للغرب الحديث هي المدى الذي كان عليه نقل معلومات "رسمية" عبر قنوات سلطوية في الواقع مدمراً، لأقل، معلومات عبر علاقات مباشرة بين أشخاص او تحدّي سيطرة مثل تلك "العلاقات المباشرة" في ممالك معلومات محلية سابقاً أو تعدُّ خاصة[63].

يرتبط بهذا جعل التقليد غير الرسمي مشكلة **(1)** عبر تمييز حقول، و**(2)** عبر اتصال متزايد مع أشخاص من ثقافات مختلفة، و**(3)** عبر ممارسة متزايدة للاختيار الفردي. الأول، كما أظن، واضح كفاية ولا يحتاج تعليقاً مستفيضاً. عندما تصبح حقول متنوّعة متمايزة، تصبح المعلومات التي يمكن نقلها بنحو غير رسمي على أنها جزء من جولة عادية من حياة يومية مجزّئة إلى قطّاعات. إذا كانت هناك حاجة إلى مزيد من المعلومات العامة، يزيد احتمال نقلها عبر وسائل سلطوية مقوننة، ويصبح مرجّحاً على الأقل أن يجد أولئك في السلطة أنه من الضروري نشر بعض تلك المعلومات - لأقل بشأن فضائل حكمهم. قد تكون معلومات من هذا النوع تقليدية بالمعنى العامي و/ أو الفيبري ما يجعلها تجسّد موقفاً مراعياً لـ"ما كان دائماً" (سواء كان في الواقع قديماً قضية ثانوية تماماً أو يُظنُّ أنها كذلك)، لكن هذا يتحوّل من كونه نقلاً مباشراً بين أشخاص إلى نقل غير مباشر واسع النطاق، ومن "ضمني" إلى نموذج مقونن يغير مضامينه الاجتماعية على نحو مثير للاهتمام.

التصديق الافتراضي بـ"ما كان دائماً" معرّض على الأرجح للتمزّق حين يصبح الناس على اتصال روتيني بآخرين مختلفين تماماً

عنهم (بخاصة في ظل سلطة مشتركة، التي - كما تفعل كل الأنظمة الجمهورية التشاركية - تمنعهم من معاملة زملائهم المواطنين على أنهم آخر مختلف جوهرياً)[64]. لا يعني هذا بأي حال أن الناس يصبحون بالضرورة متسامحين مع أولئك المختلفين عنهم أو يعتنقون تعدّدية ليبرالية. يصح أكثر وفقاً لـ بورديو رؤية هذا التحوّل على أنه انتقال من موقف "متشدّد" يتمثّل في عدم الاعتراف بنموذج آخر من الوجود أو الاعتقاد إلى موقف "أرثوذكسي" يتمثّل في المطالبة بتصحيحات فيما يتعلق بالمقاييس السلطوية للاعتقاد[65]. لا تزال هذه خطوة إضافية عندما يفرض ازدياد في اتخاذ - قرار مستقل ظاهرياً (سواء من قبل أفراد أو مجموعات) تحدّي الهرطقة. مثل الإصلاح البروتستانتي، قد يتضمن هذا انتشاراً موضوعياً لأنظمة سلطة وبرامج معتقدات وأفعال، من دون إنتاج موقف متسامح من جانب الأرثوذكس، وتعرّف أن أي أرثوذكسي هو واحد ضمن مجموعة تغيّر على نحو أساسي وعي الورعين ومدى انفتاح مجتمع على مسارات جديدة من التفكير والفعل وإنتاجيته منها[66]. ما يعنيه استقلال ظاهر ليس التزام قواعد تقليدية، إنما العمل جرياً على عادة لا تتماثل مع ما يلتزم به آخرون في حقول المرء نفسه[67].

لا يعالج بورديو هذا الازدياد في اتخاذ القرار المستقل مباشرة سواء في *Outline* أو *Logic of Practice*، ويرتبط باستعارته للغة اقتصادية وصف الاستراتيجيات المبنية في لعب الأسلوب. ينبغي، على كل حال، أن نكشف الأبعاد المتعددة لفكرة العقلانية، وفكرة الزيادة القصوى هي في الحقيقة معنى أو سمة واحدة محتملة للعقلانية، ويقترح بورديو أن نوعاً ما على الأقل من الزيادة القصوى عالمي؛ لأن هناك دائماً ندرة. طبعاً، قد تكون هناك ندرة أيضاً محدّدة بحقول اجتماعية متنوّعة وربما تكون الزيادة القصوى جزئياً

توجهاً محدّداً تاريخياً للفعل. كما هي الزيادة القصوى متغيّرة، كذلك الأبعاد الأخرى من العقلانية، فهناك، مثلاً، سؤال عن المدى الذي تمدُّ إليه مختصة استراتيجية أفق حساباتها، وكم عدد المسارات الممكنة موضوعياً للفعل وتأثيراته المحتملة التي تحلّلها فعلاً. كانت إحدى الخصائص المميزة لشكل الأسلوب والحقل في مجتمعات "تقليدية" أنها مقيّدة أساساً بمجال خيارات تحدّده عوامل عقلانية. سواء كانت العوامل تزداد إلى أقصى حد أو لا، يمنح هذا فرصة أفضل كثيراً للتقليدية على أنها وسيلة لتنسيق الفعل، ومقابل كل زيادة في مجال الخيارات الذي تفكّر فيه متخذة - قرار، لا يزداد تعقيد اتخاذها - القرار فقط، إنما يجعلها أقل توقعاً لآخرين أيضاً. هذا النقص في إمكانية التوقّع قد يكون جزءاً من حلقة سيئة؛ لأن آخرين في حقل اتخاذ - قرار يُدفعون لتخطيط آفاق على مدى أقصر فأقصر من أجل أن يمنحوا أنفسهم الفرصة للتكيّف مع غير المتوقع. يتناقض هذا النوع من المواقف، هذه الحلقة السيئة، مع الحفاظ على أنماط تقليدية ثابتة من علاقات اجتماعية، وعندما يقترن مع نطاق أو بحث متزايد عن علاقات اجتماعية، يقود إلى ضرورة تبنّي مقاييس إحصائية عن احتمال مسارات مختلفة من الفعل، بتفضيل يبلغ معدّله لا بمرور الوقت فقط إنما عبر مجال من أعضاء آخرين في حقل. عند هذه المرحلة، سنكون قد انتهينا من تنسيق الفعل عبر تقليد وبدأنا عالم أنظمة منتظمة - ذاتياً افتراضياً على الأقل.

تدعو تلك الأنظمة المنتظمة - ذاتياً إلى نموذج أكثر تنظيراً من الفهم، ولا يستطيع الموقف العملي للأسلوب على الأرجح تحقيق إتقان عملي لعلاقات معها، لكن لا يعني هذا القول إنه لا يوجد سبب للحديث عن الأسلوب على أنه يحكم جيل الاستراتيجيات الارتجالية لتعامله مع مثل هذه الأنظمة. على العكس، ليست هناك

مرحلة يمكن تصوّرها يكون فيها البشر قوى عقلانية مثالية، ولأنهم سيعملون دائماً ضمن نماذج متنوعة من عقلانية محدّدة سيكون ضرورياً دائماً التفكير في الوسائل المُنتجة اجتماعياً لتقديم استراتيجيات منفتحة عليها، وتعكس تنظيم الحقول التي تعمل فيها ومساراتها الخاصة عبرها. وبهذا المعنى، لا ينبغي أن يكون موقف نظري معارضاً بشدّة لفكرة الأسلوب (كما دلّ بورديو، مثلاً في *Outline*، ضمناً)، إنما يجب رؤية موقف نظري على أنه تنوّع للأسلوب، ويعكس بحد ذاته وضعاً اجتماعياً معيناً ومشاركة في مشروعات محدّدة مبنية اجتماعياً، ولهذا ليس بسيطاً أن يتبنّى "الحديث" مواقف نظرية، لكن عدداً محدداً من مجتمعات حديثة تفعل هذا فيما يتعلق ببعض ممارساتها. قد يعتمد اقتصادي توظّفه وزارة المالية على أسلوب معروف نظرياً في وضع تصوّر لسوق الأسهم وتطوير تعاملاته العملية معه (أو عواقبها). في الوقت نفسه، قد تعمل "تاجرة بورصة" على أرضية سوق أسهم، وتنفّذ أوامر بيع وشراء بإتقان عملي كبير من دون أن تستوعب كثيراً أي فهم نظري للسوق عامة (صحيح أن أسلوبها لن يشبه على الأغلب الاستثمار الكامل لعضو في مجتمع متجانس تماماً ومكتفٍ ذاتياً نسبياً؛ لكن تاجرة الأرضية ستدرك بالتأكيد تقريباً وجود طرق أخرى لفهم أسواق الأسهم).

في مجتمع حديث، تكون أنظمة منتظمة - ذاتياً ظاهرياً مثل أسواق واسعة النطاق حلقات أساسية في إعادة إنتاج أنماط علاقات اجتماعية، وهي مع مستويات عالية نسبياً من تمييز بين حقول تشجّع موقف مستوى عالٍ من عقلانية (مفهومة على أنها انتقاء ضمن مجال واسع من خيارات على أساس أقصى قدر من المعلومات عن نتائج محتملة من أجل السعي بفاعلية لتحقيق هدف معين). لهذا السبب،

وحتى في غياب تناقضات داخلية تعوق قدرتها على إعادة الإنتاج بثبات، تكون أنظمة منتظمة - ذاتياً ملائمة لظهور أنماط علائقية اجتماعية تقوّض فعلاً إعادة إنتاج ثابت. طبعاً، قد تتصف مثل هذه الأنظمة - مثلاً: رأسمالية - بتناقضات داخلية رئيسة، فيصبح الاستقرار مشكوكاً فيه.

لا ينبغي رؤية هذا الاستنتاج على أنه إشكالي لعمل بورديو (نتج فعلاً عن تفكير في أجزاء من عمل بورديو) **باستثناء** إلى حد ما أنه **يفترض**، بدلاً من مستوى عالٍ من التماثل المُثبت تجريبياً بين حقول، غياباً لتناقضات شاملة، من ثم نزعة نحو تكامل اجتماعي وإعادة إنتاج ثابتة لحقل السلطة المُنجز. أظن أنه يميل نحو افتراض هذا في *Distinction* و*Homo Academicus* و*La noblesse d'état*، ولا أظن أن هذا الافتراض ضروري لهذا التحليل.

VI

كان نقاشي في هذا الفصل قد قاد إلى استنتاج أن هناك اختلافات مهمة ورئيسة بين أنواع من المجتمعات، وأظن أن التفكير بحجج بورديو يشير إلى هذا، برغم أنه لم يوضح تماماً أنواع الفئات التي ينبغي عدّها محدّدة تاريخياً وأيها عبر تاريخي. هناك، طبعاً، عدّة أنواع محتملة من الاختلاف وقضايا بشأن الاختلاف يمكن إثارتها، وقد قدّمت فقط ذلك الموضوع من دون استنفاده. فعلاً، هناك بعض الغموض بشأن ما يمكن تعميمه أو لا في دراسات بورديو التجريبية في حقول متنوّعة، وواضح أن الأجوبة تتطلّب مزيداً من الأبحاث التجريبية، لكن هناك مضموناً لمقارنة رسمية أكبر مما يبدو مبرراً مباشرة. مهم أن نسأل عن مقدار الأدوات التصوّرية والاستراتيجية التحليلية في *Homo Academicus* التي ينبغي تغييرها

لمعالجة الحالة الأميركية، لكن القضية الأعمق تتعلق بسؤال عن أسباب (لا مجرد "حكايات بدائية عن تاريخ حقيقي") تحوّل جامعة العصور الوسطى عبر مراحل متنوّعة إلى شبيهتها وخليفتها الحديثة[68]. كما يُدرك بورديو، "من الضروري كتابة تاريخ بنيوي يجد في كل حالة بنية كلاً من منتج نزاعات سابقة لتحوّل البنية أو الحفاظ عليها، وعبر التناقضات، توترات وعلاقات سلطة تكوّن تلك البنية؛ مصدر تحولاتها اللاحقة"[69].

لأن تلك هي الحال، يكون النوع المحدد من الاختلاف في انتقال ثقافة التي عرضتها آنفاً مهم جداً، وينشأ عنه، أولاً، الأرضية الرئيسة للإجابة على سؤال عن أي مجتمعات أو نماذج من حياة اجتماعية منظمة يمكن مقارنتها بهدف إجراء أبحاث مقارنة، ويعيدنا على الأقل إلى جدال "حداثة - ما بعد تحديثية".

من ناحية، يمكن رؤية تحليلات بورديو للعلاقة بين أسلوب وحقل على أنها إضافة أبعاد حاسمة إلى حجة هابرماس المتعلّقة بمركزية فصل نظام وعالم حياة لتاريخ العقلنة في الغرب[70]. في الوقت نفسه، يظهر تحليل بورديو ضعفاً في نظرية هابرماس ينتج عن عقلانية هابرماس التامة وعدم اهتمامه بكل من أهمية الإتقان العملي في أي سجل لفعل اجتماعي، وخاصة بدور التقليد المنقول على نحو غير رسمي على أنه جزء من نشاط استراتيجي يومي في إنجاز تنسيق الفعل العملي من ثم في بعض الحالات تكامل مجتمعي[71]. يقترح فحصي لسجل بورديو أيضاً أنه من أجل تقديم أكثر من زعم سطحي عن "حالة ما بعد الحداثة"[72] (Lyotard *pace*)، يجب على المرء إظهار تغيّر أساسي في نموذج فعل منسّق، و/ أو في التنظيم العقلاني الرئيس لحقول، وعلاقة أسلوب بحقول.

هذا بُعد مفقود تماماً من معظم سجلات مختصي ما بعد التحديثية، أي؛ هم يعملون على تغييرات متنوعة في وسائل

الإعلام، والأسلوب، والتحوّل من رأسمالية تعتمد الإنتاج إلى استهلاكية تعتمد الإعلان والإغواء... إلخ، لكنهم لا يتطرّقون إلى السؤال التجريبي عمّا إذا كانت في الحقيقة علاقات اجتماعية؛ علاقات سلطة جوهرياً، تتعرّض لتحولات أساسية - وإن كانت تلك التحولات تؤثر في الصفة المنتظمة لعلاقات غير مباشرة أو جودة وتعرّف محتوى علاقات عبر شخصية مباشرة. فهمت أن بورديو يجادل أنها في الواقع ثابتة على نحو جدير بالملاحظة، لكن هذا ليس القصد الرئيس، فالمهم هو ما ينبغي عرضه من أجل تقديم قضية جيدة عن تحوّل مجتمع بالنسبة إلى مختص ما بعد تحديثية.

في الوقت نفسه الذي يشير فيه عمل بورديو إلى تلك الفواصل في نقاش محدّث/ مختص ما بعد تحديثية - من ثم في اتجاه أكثر إثارة للاهتمام لاستكشاف نظري وتجريبي - يمكن رؤية أنه يعاني ضعفاً أو ثغرة خاصة به. هذا (لتلخيص مجموعة قضايا مترابطة) أدنى مستوى من الاهتمام بأعمال حقيقية لأنظمة منتظمة - ذاتياً في مجتمعات حديثة واسعة النطاق، وما قد دعوته علاقات اجتماعية غير مباشرة - تلك التي تتوسّط في تحقيقها تقانة معلومات (اتصالات، خاصة، لكن أيضاً تطبيقات ومراقبة حاسوبية أخرى) وتنظيمات متمايزة معقّدة إضافة إلى أسواق وأنظمة منتظمة - ذاتياً أخرى. كان بورديو قد قدّم إسهامات كبيرة لفهمنا علاقة المعرفة المتجسّدة، ما قبل اللغوية، أو غير الاستطرادية بفعل اجتماعي، وتوجّه مفاهيمه عن الأسلوب والحقل اهتمامنا إلى ظاهرة حاسمة، لكن فكرته المميزة الأخرى، عن أن الرأسمال متعدد النماذج - اجتماعي، ثقافي، اقتصادي، رمزي - لا تقدّم إلا سمة واحدة فقط من الرأسمالية، وتستوعب أساساً ما يكون مميزاً و/ أو مركزياً لعلاقات سلطة، لكنها لا تفسّر على حدٍ سواء المعنى الذي يكون فيه الرأسمال نفسه - في قراءة بديلة لـماركس (مثل تلك التي قدّمها لوكاش أو بوستون)[73] -

نموذجاً لواسطة. ينحو بورديو إلى خفض الرأسمال إلى سلطة، أو فكرة معقّدة عن ثروة محدّدة على أنها موارد لسلطة، ما يناقض تماماً نقاش ماركس[74]. أكثر عموماً، يتضمن عمل بورديو حتى الآن اهتماماً كافياً بطبيعة الوساطة، وتكوين قوى - وهوياتها المتنوّعة المعقّدة - ونماذج فعل منسق في مجتمعات معاصرة وكبيرة ومعقّدة. هذا ليس انتقاداً قاسياً؛ لأن نظرية بورديو ليست مغلقة على هذا، وتبدو لي ببساطة اتجاهاً مهماً نحوّل اهتمامنا إليه. أدوار تقانة المعلومات؛ تنظيمات متمايزة واسعة النطاق كثيراً، وأسواق غير مشخّصة مهمة بحد ذاتها، ولأنها قوى تؤثر في إحداث تغييرات أساسية في أسلوب وحقول، ويمكن أن يكون لمثل تلك التغييرات الأساسية تأثير كبير في قدرة ربط خطاب نقدي بفعل سياسي جوهري، كما يستكشف الفصل الآتي، من دون تحقيق سمو الحداثة. تمنحنا نظرية بورديو أساساً لربط بنية علاقات اجتماعية على نطاقين ضخم وصغير نسبياً، ورؤية كلتاهما على أنها مُنتَجة ومعاد إنتاجها في فعل عملي بدلاً من رؤيتها فقط على أنها تحليل بعيد عن وجهة نظر مجرّدة. يوفّر هذا إمكانية الهروب من ازدواجية النقد المؤسس فقط على وجهات نظر شبه عالمية أو جوهرية وسياسات هوية نسبية؛ وهذه هي موضوعات الفصول الآتية.

الهوامش

(1) في هذا السياق، فوكو (Foucault) أقرب إلى بورديو (Bourdieu) من دريدا (Derrida)، أو ليوتار (Lyotard) أو هابرماس (Habermas).

(2) انظر أعلاه الفصل 3 من هذا الكتاب.

(3) انظر (Bourdieu, 1988) وبطريقة مشابهة، انظر أيضاً (Bourdieu and Passeron 1967).

(4) اختلاف مهم أن ارتباط بورديو بالبنيوية جاء أساساً عبر العمل وتدريس كلود

ليفي-شتراوس، ولم تكن له علاقة كبيرة بـ لاكان، ولم يجذبه إطلاقاً إلى معسكر ماركسية ألتوسير (Althusser) الشهير سابقاً.

(5) انظر (Bourdieu, 1991).

(6) (Wacquant, 1989, p. 35)، بورديو هنا ينتقد خاصة نزعات حديثة في علم الإنسان (Clifford and Marcus, 1986) وعلم اجتماع العلم (Latour, 1987).

(7) ينطبق سجلي عن نظرية هابرماس هنا أساساً على عمله من منتصف الستينات إلى الحاضر، خاصة على نظريته عن الفعل التواصلي وأخلاقيات خطابه (Habermas, 1988).

(8) انظر (Habermas, 1987)، من أجل معرفة مدى مركزية هذا الهدف لمشروعه برغم أن مقاربته له تبقى مجرّدة جداً. انظر أيضاً (Wacquant, 1989, p. 37)، وبنحو أكثر عموماً، (Bourdieu and Wacquant, 1992).

(9) (Wacquant, 1989, p. 50). عموماً، كان بورديو قد رفض بشدّة الكلّية الفكرية التي ارتبط بها مع مدرسة فرانكفورت، ومع سارتر، وإلى حدٍ ما مع الماركسية عامة. "لم يكن هناك مطلقاً من قبل، ربما، إظهار كامل لمنطق خارج الحقل الفكري الفرنسي يتطلّب من كل مفكّر أن يعلن عن رأيه تماماً عند كل مشكلة" (Bourdieu and Passeron 1967, p. 174)، انظر أيضاً مقدمة (Bourdieu, 1988)، و(Bourdieu, and Wacquant 1992). يرى بورديو هذا على أنه ميزة ليس للماركسية فقط إنما لحقل فكري تشغل الماركسية فيه مكاناً مركزياً أيضاً، ما يرغم كل مفكّر على الإعلان عن موالاته أو معارضته وشرح موقفه أو موقفها.

(10) عن حقول انظر (Bourdieu, 1984, pp. 113-120) و(Bourdieu, 1988).

(11) يصبح الرأسمال، حتى لبورديو، قضية سلطة أساساً (Bourdieu 1986, p. 252).

(12) (Habermas, 1989). تبقى معالجة هابرماس للاختلاف ضعيفة حتى في أعمال جديدة تحاول استكشافه بنحو أكثر جدّية في علاقته مع سياسة الهجرة والتكامل الأوروبي وتطوير تايلور لسياسة تعرّف، انظر:

Jürgen Habermas: "Citizenship and National Identity," *Cardozo Law Review*, and "Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State," in: A. Gutman, ed., *Multiculturalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(13) (Bourdieu, 1984, p. 113)، كل التأكيدات في الاقتباسات أصلية.

(14) "يتبع ذلك أن النموذج المُعتمد من أنظمة بنيوية لممارسات واعتقادات دينية في لحظة معينة من الوقت (دين تاريخي) يمكن أن يكون بعيداً عن المحتوى الأصلي للرسالة ولا يمكن فهمه تماماً إلا بالإشارة إلى البنية الكاملة لعلاقات إنتاج، وإعادة إنتاج، ونشر، وتخصيص الرسالة وتاريخ هذه البنية" (Bourdieu, 1991, p. 18). يمضي بورديو قدماً لتوكيد مركزية النزاعات لاحتكار رأسمال ديني، وفيها كلا النزاعين بين رجال الدين وجمهور المؤمنين، وبين سلطات كهنوتية ومعارضين مهرطقين وشبه - دينيين أو آخرين. لم يلقَ (Bourdieu, 1991) التقدير الكافي المطلوب على أنه نص بورديو الأصيل الرئيس عن حقول،

فقد أظهر فيه بوضوح ما يعنيه بالوصول إلى ما وراء دراسة "نقية" لمعنى وتفاعل إلى دراسة العلاقات الأساسية لنزاع تنتج وتشكّل معاني وتفاعلات وتكوّن إطارها. تبسّط مقاربة الدين ثلاث توقّعات كان قد بدأ أخيراً تطويرها نحو الدولة (انظر (Bourdieu, 1989.

(15) كما في، مثلاً، دراسته عن استراتيجيات القرابة والزواج في قريته في بيرن (Bourdieu, 249-270. كشف سجل بورديو عدّة خصائص مشتركة كان قد رآها في القبيلة وأظهر عموماً أن مقاربته يمكن أن تثمر آراءً بسهولة في أي أُطر. من ناحية أخرى، لم يذكر العمل قضايا أساسية معيّنة عن الاختلاف بين أُطر - مثلاً: حقيقة أن القرابة أكثر أهمية لتكوين مجتمع قبيلة من فرنسا، حيث تكون مركزية أساساً لحقل محلي مقسّم إلى فئات، لكن لا للدولة أو الاقتصاد عامة.

(16) (Wacquant, 1989, p. 36).

(17) (Bourdieu, 1986, p. 241).

(18) المصدر نفسه، ص 253.

(19) انظر (Bourdieu, 1977).

(20) القضية غامضة نوعاً ما؛ لأن بورديو طوّر أدواته لتكون جزءاً من عمله المستمر على مشكلات تحليل واقعية، لذا لا يمكن أن نكون واثقين متى نتعامل مع تحوّل تصوّري أو تحليلي كما نفعل مع تغيّر في حالة (من عمله الباكر في قبيلة إلى عمله الأحدث في فرنسا) ومع نية لإعادة صياغة أكثر عمومية. من ثم، على سبيل المثال، يلعب مفهوم الحقل دوراً صغيراً في (Bourdieu, 1977)؛ ودوراً أساسياً في (Bourdieu, 1990)، ودوراً مركزياً في كتابات بورديو الحديثة عن مؤسسات ومهن أكاديمية فرنسية (Bourdieu, 1987). هل هذا ببساطة تقدم نظري، أم نتيجة انعكاس على نوع مختلف من المجتمع؟

(21) هذا ليس واضحاً في *Capital* فقط، إنما خاصة في *Grundrisse*، حيث يكون اتجاه تفكير ماركس أوضح أحياناً؛ لأن عملياته أكثر تفسيراً. انظر الحجة القوية لهذه القراءة عن ماركس في (Postone, 1993).

(22) انظر (Bourdieu, 1986, p. 252) وانظر أيضاً (Bourdieu, 1987, p. 4).

(23) (Bourdieu, 1984).

(24) (Bourdieu, 1987, pp. 3-4).

(25) (Bourdieu, 1986, p. 243).

(26) المصدر نفسه، ص 253، حجة بورديو هي أن أطفالاً يكسبون من التنشئة المضافة التي يتلقونها من أمهات يبقين معهم؛ شيء لا يمكن إلا لأمهات في أسر ميسورة نسبياً فعله. يوضح هذا القصد جيداً، بالرغم من أنه غير أكيد تجريبياً ويعكس على نحو قابل للنقاش افتراضات جنسية في عدم الأخذ بالحسبان علاقات أبوية أخرى بالتنشئة.

(27) المصدر نفسه، ص 246.

(28) انظر (Bourdieu, 1990, p. 42) وانظر أيضاً Wacquant, 1989, p. 37.

(29) هذا صحيح على الأغلب لدى هابرماس أيضاً، على الأقل في نظريته المتطوّرة إلى

حد كبير عن فعل تواصلي.

(30) انظر (Wacquant, 1989, p. 4). حجج بورديو عن نشوء فكرته عن جماليات نقية وعواقبها على تحليل ثقافة هي بحد ذاتها مهمة، انظر (Bourdieu, 1980)، و (Bourdieu, 1987).

(31) (Wacquant, 1989, pp. 41-42).

(32) يقترح بورديو، فعلاً، أنه "بعيداً عن النموذج المؤسس، يمكن رؤية النظرية الاقتصادية (ونظرية الفعل العقلاني التي تعد مشتقّها الاجتماعي) على الأرجح على أنها حالة خاصة، ومحدّدة تاريخياً، من نظرية حقل في (Wacquant, 1989, p. 42). انظر أيضاً نقاشاً في (Wacquant and Calhoun, 1989).

(33) انظر (Bourdieu, 1990, p. 46)، و(Bourdieu and Wacquant 1992).

(34) (Bourdieu, 1990, p. 139).

(35) المصدر نفسه، ص 9-17، 34، 46.

(36) انظر (Bourdieu, 1977, p. 79).

(37) المصدر نفسه، ص 17.

(38) بشأن علاقة سجل بورديو عن أعمال الأسلوب مع رأي فتغنشتاين (Wittgenstein) لما يعنيه الالتزام بقاعدة، انظر (Taylor, 1993).

(39) انظر (Bourdieu, 1991) استثناء جزئي لهذا، ويوضح مستويات مختلفة تاريخياً من قوننة أو تنظيم دين. إن تشريع أنظمة دينية مقننة على نحو متزايد هو منتج مجموعات محدّدة - عادة كهنة أو رجال دين - تكافح لمأسسة سيطرتها في الحقل الديني. في الوقت نفسه، تعمّق مثل هذه المأسسة من الاستقلالية في الحقل الديني.

(40) (Bourdieu, 1977, p. 73).

(41) (Bourdieu, 1990, p. 190).

(42) "أسلوب" كلمة فن لبورديو، لكن ينبغي ألا نبالغ بخصوصيتها. هناك بعض الخطر في أن تتفكّك، كما حدث مع مفاهيم فرويد لـ "هو/ هي" - قُدّمت على نحو حصري نظرياً وظهرت بكثرة في ترجمة إنجليزية على أنها الـ "هوية" و"الأنا" - ستكون فكرة بورديو عن الأسلوب غير مترابطة نتيجة عدم ترجمتها إلى الإنجليزية من استخداماتها السابقة في اللاتينية، والفرنسية، والألمانية. تكلم فيبر عن aussren habitus ليصف السلوك المادي الذي يعامل على أنه إشارة عرقية، واستخدم نوربرت إلياس (Norbert Elias) الكلمة بطرق مشابهة كثيراً لبورديو.

(43) انظر (Bourdieu, 1977, p. 115).

(44) المصدر نفسه.

(45) المصدر نفسه، ص 73.

(46) المصدر نفسه، ص 4.

(47) انظر (Bourdieu, 1984, pp. 483-484). لاحظ، بالمقابل، عدم استعداد ليوتار

لرؤية قضية المعرفة على أنها مسألة نزاعات منظّمة اجتماعياً، فردية وجماعية. بدلاً من ذلك، هناك حركات كثيرة في سلسلة لا تنتهي من ألعاب لغوية، تكوّنت بالتأكيد بإرادة السلطة لكن ليس على نحو منتظم من قبل حياة اجتماعية.

(48) انظر مثلاً (Garnham and Williams 1980).

(49) (Bourdieu, 1977, pp. 82-83).

(50) المصدر نفسه. وانظر أيضاً (Calhoun, Craig 1983)، لمحاولة تطوير مقاربة تجريبية تصنيفية لدور تأسيس الراديكالية هذه في أسلوب قائم سابقاً.

(51) (Bourdieu, 1977, p. 189).

(52) المصدر نفسه، ص 189-190.

(53) انظر (Calhoun, 1991).

(54) وإلى جانب مفهوم الحقل، هناك الرأسمال متعدد النماذج (اجتماعي، ورمزي، وثقافي إضافة إلى اقتصادي) القابل للتحويل. "بنية حقل هي **حالة** قوى متوازنة (rapport de force) بين قوى ومؤسسات تخوض حرباً، أو، إذا كان المرء يفضّل، هي توزيع لرأسمال محدّد، متراكم في سياق حروب سابقة، وينتج عنه استراتيجيات مستقبلية" (Bourdieu, 1984, p. 114، انظر أيضاً (Bourdieu, 1986).

(55) في نقاش في مؤتمر حيث قُدّم هذا الفصل أول مرة، قبل بورديو وأكّد أهمية انتشار حقول لوصف مجتمعات "معقّدة"، مقارنة بمجتمعات يكون فيها الانقسام بين حقول في حدّه الأدنى.

(56) انظر (Gluckman, 1963).

(57) هذا هو نوع "التاريخ طويل الأمد" الذي سخر بورديو منه على أنه "إحدى المواضع المفضّلة لفلسفة اجتماعية" (Bourdieu, 1990, p. 42) لكن، في الفقرة نفسها، يقدّم بورديو بنفسه "مشكلة الفنان أو المفكّر الحديث"؛ مشكلة مؤطرة جوهرياً بالإشارة إلى تاريخ طويل الأمد. يكون صعباً تجنّب برامج تاريخية واسعة، مثل برنامج فيبر، حتى حين يلاحظ المرء على نحو صحيح ضعف أساساتها التجريبية، أو قابليتها للتعميم.

(58) بين المصادر العديدة عن هذا، انظر خاصة (Schluchter, 1981).

(59) (Weber, 1978, p. 36).

(60) انظر (Shils, 1981) و(Arendt, 1977, ch 3).

(61) انظر (Bourdieu, 1977, p. 83).

(62) انظر (Bourdieu, 1990, pp. 333-334). يقترح بورديو أن القوننة تجعل أشياء أبسط، وأوضح، وقابلة للنقل (المرجع المذكور، ص 101). يبدو هذا صحيحاً، برغم أنه لم يفكّر (على الأقل وفقاً لمعرفتي) بالسمة الموازنة المحتملة، والمدى الذي تسمح فيه القوننة (إلى جانب الكتابة) بازدياد كبير في تدفق المعلومات من ثم التعقيد عموماً، حتى إذا كانت الأجزاء بسيطة.

(63) هذه طريقة أخرى لوضع تصوّر لما اكتشفه هابرماس حين وضع نظرية استعمار

العالم الحي. هذا أيضاً موضوع متكرر للاش مثلاً: (Lasch, 1991) ونقّاد اجتماعيين - ثقافيين آخرين.

(64) انظر أدناه الفصل 8 من هذا الكتاب.

(65) انظر 5 (Bourdieu, 1977).

(66) يوافق هذا اقتراح دوركهايم في كتابه *The Division of Labor in Society* أنه عندما يبدأ الناس التفكير في دينهم على أنه واحد ضمن أديان أخرى، لا يمكن أن يكون له التأثير نفسه عليهم. سيبدو هذا الاقتراح ملائماً، على كل حال، فيما يتعلق فقط بأديان منفصلة إلى حدٍ ما عن التقاليد "البدائية" المباشرة لشعب. ليس إشكالياً بالطريقة نفسها لتالنسي في شمالي غانا أن يعرف أن جيرانه لا يشاركونه في عبادة الناموس أو أضرحة تاليس، أو لنوير أن يعرفوا أن **كوث** الذي يبجّلونه مفهوم خاص بهم تحديداً. وثب دوركهايم قفزة لا مبرّر لها، إضافة إلى ذلك، ليفترض أن تعرّف هرطقة ضمن حقول اجتماعية سيُنتج نزعة علمانية.

(67) الفكرة شبيهة جداً بسجل سيمل عن الفردانية على أنها مشتقّة من تميّز في شبكات اجتماعية، وتقاطعات محدّدة من دوائر اجتماعية (Simmel, 1971).

(68) (Bourdieu, 1990, p. 46).

(69) المصدر نفسه، ص 42.

(70) كنت قد ناقشت في مكان آخر (Calhoun, 1989 and Calhoun, 1992) أن نظرية هابرماس تصوّر يعاني خللاً لتغيّر مهم على نحو أساسي.

(71) أظن أن بورديو سيعاني أيضاً مشكلة كبيرة مع أخلاقيات خطاب هابرماس. في المقام الأول، هناك محاولة هابرماس للعمل على فكرة تواصل خالٍ من فعل مثير للاهتمام. سيرفض بورديو كما يبدو هذا، حتى بوصفه مِثالياً تنظيمياً. "يضم كل تبادل تحدّياً مخفياً تقريباً، ومنطق التحدّي والرد السريع ليس إلا الحد الذي يتجه إليه كل فعل تواصل... لخفض وظيفة التواصل... وظاهرة مثل جدال التحدّي والرد السريع، وبنحو عام فإن تبادل هدايا، أو كلمات، أو نساء هو تجاهل التناقض البنيوي الذي يجعلها عُرضَة لإنجاز وظيفة سياسية للسيطرة في، وعبر، أداء وظيفة تواصل" (Bourdieu, 1977, p. 14). حتى في مملكة "نماذج عالمية"، يريد بورديو أن يسأل "من لديه اهتمام بالعالمي"، وأن يرى تاريخ السبب مثيراً للاهتمام على نحو لا مفر منه، مثل كل تاريخ آخر (Bourdieu, 1990, pp. 31-32). انظر أيضاً نقاشاً في (Wacquant, 1989, p. 50).

(72) انظر (Lyotard, 1984).

(73) انظر (Lukacs, 1922) و(Postone, 1993).

(74) انظر مثلاً: (Bourdieu, 1983), (Bourdieu, 1985), (Bourdieu, 1986).

الفصل السادس

استشراف النقد؟

نظرية النسوية، والبنية الاجتماعية، والتعلّم من التجربة

I

أثنى كبار مفكّري التنوير، وفيهم فلاسفة فرنسيون، وأساتذة ألمان، وكتّاب سياسيون بريطانيون وأميركيون، على الكونية بأنها إحدى الفضائل الفكرية البارزة. بدا أن البدائل الظاهرة والتحيّز والتناقض، لا تتمتع بصفات كثيرة نسبياً للإطراء عليها، لكن التنويريين لم يزعموا أنهم قد حققوا كونية مثالية، إنما؛ بدلاً من ذلك، أنهم يتحركون في ذلك الاتجاه. كان ذلك هو اتجاه التقدّم.

كان التقدّم نحو حقيقة عالمية أو أخلاقيات أو ممارسات سياسية أو حكم فني أكثر عمومية، يعني التغلب المستمر على التحيّز. كان المشروع العمومي، من ثم، مشروعاً نقدياً متأصلاً، ولم يقدّم مبرراً لتغييرات لا تُحصى في التحيّز ضد مواقف فكرية أو سياسية أقل تنويراً فحسب، إنما جعل التحيّز يبدو خطأً متأصلاً، أو بالحد الأدنى أقل نبلاً أيضاً. ضمن هذا المنطق من عالمية متزايدة، كيف يمكن

للمرء القول بفخر أنه متحيّز؟ على نحو مشابه، كان السعي إلى تحقيق عالمية مرتبطاً بنحو وثيق بنقد التناقض، وإحدى المشكلات مع الفشل في تبنّي وجهة نظر عالمية لأي مشكلة عملية هي أن المرء قد يقع في تناقض، مثل لص يريد استعمال حق الملكية ليزعم أن ما قد سرقه له.

كان معظم التفكير النقدي قد افترض ببساطة قيماً عالمية على أنها جزء من خلفيته، وركّز على استكشاف التحيّز والتناقض؛ أي، لم يسعَ لإيجاد العالمية بطريقة إيجابية، إنما بإحداث تقدّم بالاعتراض على عدم العالمية صراحة. أولئك الذين حاولوا فعلاً التفكير بعمق أكبر بما تعنيه العالمية ميّزوا عموماً (لا باستخدام تلك الكلمات دائماً) بين عمومية وعالمية[1]. هذا مربط الفرس في تمييز روسو للإرادة العامة - حق فردي لا يتجزّأ وعالمي - حتى إرادة الكل باحتمالاتها كافة، فضلاً عن اتفاق أوسع أو أضيق لمجرد أغلبيات[2]. رأى كَنْت عمومية، بطريقة مماثلة، أساساً في معايير ظاهرة تجريبية، من ثم، محتملة - كما قد يكون، مثلاً، اتفاق بشأن جمال لوحة معيّنة أو زهرة قد تكون أقل أو أكثر عموماً. لكن الجمال الحقيقي لأي لوحة أو زهرة لم يتأصل في ذلك الاتفاق، وأولئك الذين امتدحوها بالقول "هذه لوحة جميلة" أو "يا لها من زهرة جميلة!" لم يقصدوا أن أخريات تؤكد أذواقاً مماثلة أو أحاسيس مُختبرة متفق عليها في المتحف أو الحديقة، إنما قصدوا أن اللوحة أو الزهرة كانت جميلة، وأن هذا الحكم كان عالمياً[3]. على نحو أكثر وضوحاً، لا يمكن أن يكون هناك خلط بين حقائق عالمية من استنتاجات مُثبتة ومجرد ملحوظات تجريبية، وهكذا يكون الفهم أكثر من مجرد معرفة، تحديداً؛ لأن أساسه أكثر عالمية. كان "اللازم الخُلقي" الشهير حقنة للفعل بكل طريقة عالمية ممكنة.

كان ما نعرفه الآن بأنه "نظرية استشرافية" قد استمدت أصولها في ذلك المجال من المحاولات الأكثر ثقة لتمييز العالمي على أنه موقع وضعي، وقد تطوّرت في سلالتين يمكن تمييزهما بسهولة نسبية (بالرغم من أنهما في الحقيقة متداخلتين على نحو بالغ التعقيد، ما يجعل البحث عميقاً في تاريخهما الفكري أمراً صعباً جداً). يقف عند قمة كلتا السلالتين النقد المتجذّر، كما يقول كَنْت وكثير من التنوير الإنساني، في تصوّر لإنسان عالمي، يتمتع بـ"طريقة تفكير واسعة إذا تجاوز الشروط الذاتية الخاصة لحُكمه، التي ينغلق عليها كثيرون آخرون، إن جاز التعبير، ويمعن التفكير في حُكمه الخاص من **استشراف** عالمي (يمكن أن يحدّده فقط بنقل نفسه إلى استشراف آراء آخرين)"[4]. بعد كَنْت، ظهرت سلسلة من البراهين على أن نسخاً مختلفة من هذا الاستشراف المزعوم كانت في الواقع عالمية زائفة.

طوّرت إحدى اتجاهات النقد توكيد الامتياز المبهم الذي يلائم هويات معينة مبنية اجتماعياً في تكوين التصوّر ذي الصلة بالإنسان العالمي. سعى ماركس إلى إظهار أن الإنسان الذي يُعدُّ عالمياً من قبل فلاسفة الحقوق الفردية لم يكن إلا إنساناً بورجوازياً، أو إنساناً مواطناً، لكن ليس عاملاً[5]. بدأ ماركس، واضعاً ذلك نصب عينيه، توضيح رأي الكادحين الذي ظنَّ أنه يوفّر نوعاً من عالمية علمية وسياسية - من ثم يقين - كانت مفقودة في نظرية سابقة. أصداء روسو وكَنْت واضحة حين يكتب ماركس أنها "ليست مسألة عن طبقة الكادحين هذه أو تلك، أو حتى الطبقة الكادحة كلها، في اللحظة التي تُعدُّ هدفها، إنما مسألة أي طبقة كادحة، وما، فيما يتعلق بهذا الكائن، ستكون مرغمة تاريخياً على فعله"[6]. كان لوكاش أكثر كَنْتية حين طوّر تحليله لتاريخ الفلسفة والعلم الحديث على أنه تاريخ معرفة جزئية لن يكتمل إلا باعتبار رأي الكادحين العالمي نقطة بداية المعرفة[7].

إحدى ميزات الطبقة الكادحة لدى ماركس ولوكاش أنها برغم كونها افتراضياً شمولية تماماً إلا أنها تبدو في الواقع ذكورية أساساً. مثل فئة مواطن قبلها، كانت عالمية زائفة، وفي هذه الحال كلمة غير جنسية افتراضياً تخفي في الواقع التحيّز الجنسي لبنيتها. كان جزء مهم من المشروع النسوي - الاجتماعي الباكر هو التغلّب على هذا التحيّز من أجل اكتشاف استشراف عالمي أكثر دقة (أو إنتاجه). بهذا المعنى، حافظ الدرب من إنسانية تنويرية إلى ماركسية إلى على الأقل إحدى فروع النسوية على التركيز النقدي على العالمي. فعلاً، في كل مثال كان البحث جارياً عن شيء - موضوع متحرّك - بذاته، عبر تاريخي وعالمي: إنسان أو طبقة أو شخص محايد - جنسياً[8]. كانت فكرة الاستشراف النظير المعرفي لهذا البحث عن شيء - موضوع متحرّك - بذاته؛ لأنه من استشراف مثل ذلك الشيء - الموضوع فقط يمكن الحصول على معرفة عالمية.

تنحدر السلالة الثانية من نظرية الاستشراف من كَنْت عبر هيغل، ويعد ماركس جزءاً منها مثل الأولى. اعترض هيغل على الصفة التاريخية لموقف كَنْت، مقترحاً أنه لم يكن ممكناً العثور على استشراف عالمي في الطبيعة البشرية أو أي فكرة عبر تاريخية أخرى عن البشرية، إنما في أوج التطور البشري الجدلي، ووجهة نظر احتمال مُحقق، قائماً على حافة التاريخ. لم يكن مسار التاريخ لهيغل، إضافة إلى هذا، تقدماً طولياً بسيطاً في المعرفة أكثر من أي شيء آخر، والنص الرئيس هو حواره الشهير عن السيد والعبد[9]. لأبسّط الأمر كثيراً، اقترح هيغل أنه في حين يعرض استشراف السيد استقلالية وهمية، فإنها في الواقع مشوّهة وتعتمد على تعرّف العبد. التمس هيغل استشراف التاريخ والكلّية الاجتماعية، وفي سعيهم نحو القيمة نفسها من العالمية، جادل أنصار هيغل من الجناح اليساري أن

فطنة أكبر - وإن لم تكن موضوعية تماماً - يمكن أن تتحقّق باستشراف رأي تابع مُضطَهد. لهذا لم تكن الطبقة الكادحة أكثر شمولية من البورجوازية، وقد حظيت بزعم خاص بالعالمية نتيجة طبيعة سلاسلها، خاصة في سياق استقطاب ماركس الطبقي المتوقع. منذ ماركس، كان عدد من نظريات أخرى قد عالجت جدل هيغل عن السيد والعبد بروح متطرفة مشابهة (برغم أنها لم تكن دائماً بتوقعات واثقة على حد سواء عن حل ثوري). أظهرت الموجة الشهيرة من دراسات "تابعة" تأثير كل من أفكار أخرى متجذّرة في تجربة هندية وتقليد وتأثير ماركسي أوسع، لكنها أيضاً نظرية وضعت نسخة هيغل عن الاستشراف في صميمها[10]. كانت النظرية النسوية هي التي أصبحت فيها هذه النسخة من نظرية الاستشراف أكثر تطوراً.

في أثناء القيام بذلك، على كل حال، خاصة في مسار تطوير نظرية نسوية، بدأ البحث عن استشراف عالمي يواجه تحدّيات عديدة. **أولاً**، بدأ عدد من المفكّرين يتساءلون إن كانت الخصوصية دائماً سيئة جداً كما افتُرض حين نُظر إليها على أنها بديل للعالمية. في بعض أنواع النشاطات العامة، مثل التصويت، قد يرغب شخص بمستوى عال من الكونية كما في قواعد حقوق اقتراع متساوية، لكن ماذا عن ممالك أخرى من الحياة؛ هل سيعمل مجتمع جيداً إذا أحببنا كل الآخرين على حد سواء؟ ماذا إن أحب آباء كل الأولاد على حد سواء وتوصلوا عبر ذلك إلى استنتاج أنهم لا يتحمّلون مسؤولية خاصة عنهم أو عن أنفسهم؟ هذا، إلى حد ما، نقاش مهم؛ لأنه بالرغم من تمتع الكونية بمكانة مميزة، إلا أنه ينبغي ألا تكون ورقة رابحة في كل القرارات الاجتماعية. يتمتع هذا النقاش، كما أظن، بقوة مهمة ضد أنواع معيّنة من تفكير ليبرالي شائع يستشهد بالكونية بطريقة تعكس التسليع والسوق بمنطق مرادفات عالمية. لكن

قد لا تكون هذه مشكلة سيئة للنظرية الكَنْتية - يمكن أن يلتزم المرء باللازم الخُلقي (العالمي) تماماً بإظهار أن كل الآباء ينبغي أن يشعروا بمسؤولية خاصة نحو أبنائهم - من ثم ربما لا تبيّن بأسباب رئيسة لماذا قد أضحت الكونية كلمة شتم في دوائر نظرية عديدة بعد أن كانت كلمة استحسان واضح قروناً؟

يتعلق النقاش **الثاني** والأكثر أهمية بعلاقة الاستشراف المعرفي بالتجربة. ربما، كما يقترح بعض النسويين، كانت الفجوة بين استشراف الذكور والإناث ببساطة لا تُجسر، والاختلاف غير قابل للقياس[11]. بازدياد، لم تعد كلمة استشراف تشير إلى البحث عن استشراف قادر على تقديم فهم، أو معرفة، أو توجيه عالمي للفعل، إنما تعرّف تشعّبات الاستشراف المتجذّرة في تجارب مختلفة. حاولت المقاربة الكَنْتية للمعرفة أن تستخلص نتائج مما كان مختلفاً في خصوصيات التجربة الإنسانية، وقد حاول كثير من الفلاسفة بعد كَنْت و/ أو معارضيه أن يؤسسوا أنفسهم في تجربة، وسعوا، ضمن أشياء أخرى، إلى التغلب على ما عدّوه عقلانية بعيدة عن الحياة ومفرطة في موقف كَنْت (وغيره كثيرون). إحدى الميزات الرئيسة للحياة المثبتة في تعدّديتها هي اختلافاتها التي لا يمكن معالجتها.

هناك خدعة، فزعم استشراف ليس ببساطة مثل الثناء على اختلاف، خاصة حين يُفترض أن يكون الاستشراف جماعياً، فالزعم يتضمن توكيداً قوياً أن أفراد الجماعة مثل شخص واحد - مثل أعضاء طبقة الكادحين لدى ماركس أو لوكاش أو المشاركين في إرادة روسو العامة. إن تأسيس هذا الزعم على ما هو مشترك في تجربة يعدُّ دحضاً من مجال متشعّب على نحو لا ينتهي من التجارب، ويعني أيضاً تركيز الاهتمام على ما يُعدُّ مصدر التجربة المشتركة التي تبني الاستشراف المعرفي الجديد - اضطهاد مشترك، مثلاً، أو الأنواع

نفسها من الهيئات. في الفصل الآتي، سأتحوّل إلى مقابلة الجوهرية والبنائية (Constructivism) التي تظهر فيها نقاشات بشأن أوجه التشابه تلك والاختلافات التي تتقاطع معها. هل استشراف النساء المزعوم هو حقاً استشراف نساء بيضاوات من الطبقة الوسطى، مثلاً؟ هذا نقد يوسّع مباشرة السلالة الأولى من انتقادات استشراف العالمية الزائف.

الجديد نوعاً ما، على كل حال، هو كثرة الأغصان في شجرة الاستشراف التي تنتج الجدال ما يجعل منح أولوية لأي رأي خاص لا معنى له. ألم تعترف الحياة الإنسانية - تنتج فعلاً بالضرورة - بآراء لا تُحصى؟ هنا يوجد نوع من الذروة - وتحوّل جدلي - في الاستشراف الثاني، الهيغلي. "قد تحظى "حقيقة" ببنية فقط من وجهة نظر السيد العالمية على نحو زائف؛ أي، ضمن المدى الذي يمكن لشخص واحد أو مجموعة أن تهيمن فيه على الكل، ويمكن أن تظهر'الحقيقة' على أنها محدّدة بمجموعة واحدة من القواعد أو تتكوّن من مجموعة معيّنة من علاقات اجتماعية"[12]. لتفادي السيطرة، كما يقترح هذا النوع من الحجج المتأثر بمختصي ما بعد التحديثية، من الضروري الامتناع عن محاولة جعل الأشياء كونية، وهذا ينطبق، إضافة إلى ذلك، على كونية جزئية مثل **استشراف** نساء (أو أميركيين-أفريقيين أو شاذين، أو سحاقيات).

II

نقطة البداية لنظرية الاستشراف النسوي هي ملاحظة أن "حياة النساء" المختلفة لم تُقدّر، على نحو خاطئ، كما ينبغي وأُهملت على أنها نقاط بداية لبحث علمي ومولّدات أدلّة لمصلحة، وضد، مزاعم معرفة"[13]. كان عدد من باحثي النسوية قد أثاروا الانتباه إلى أن كلاً من العلم الطبيعي والاجتماعي ليسا مشروعين يسيطر عليهما

ذكور فقط وأنهما فشلا أيضاً في رؤية ما قد أصبح واضحاً حين عُدّت حياة نساء نقطة بداية وقدّمن أنفسهن، برغم ذلك، على أنهن محايدات جنسياً. كانت هذه الفكرة عن نظرية استشراف نسوية أو نساء مَركَبة لتنظير هذا الموقف والتغلّب عليه، وربما كان أهم روّاده عالمة الاجتماع الكندية دوروثي سميث (Dorothy Smith).

كانت سميث قد جادلت وعملت على تطوير علم اجتماع "من استشراف نساء" و"علم اجتماع للنساء". قدّم استشراف نساء لسميث نقطة بداية؛ لأنه أساساً "فصل بين طريقة اختبار نساء للعالم والمفاهيم والبرامج النظرية التي يتجسّد بها الوعي- الذاتي لمجتمع"[14]. من نقطة بداية مثل تلك، لا يستطيع علم اجتماع نسوي إضافة معلومات جديدة فقط - مثلاً: جعل الجنس متغيراً في مخططات بحث درست سابقاً رجالاً فقط - إنما أيضاً كشف سمات من تنظيم اجتماعي ينحو إلى البقاء مخفياً بإعادة إنتاج استشراف رجال؛ كأنها خالية من الجنس وعالمية. يمكن لتجربة نساء أن تتحدّى مثل تلك التمدّية حين تصبح نساء عالمات اجتماع وحين يدرس علماء اجتماع حياة نساء (وطبعاً هاتان الحالتان تحدثان عادة معاً).

تحقّق تكوين حياة عامة وخطابات سلطة وأنظمة اقتصادية ذكورية في عضويتها المهيمنة وشخصيتها العملياتية على حساب **(1)** إبعاد الرجال، من ثم الخطاب الذي يُعدّون مركزيين له، من مملكة التجربة المباشرة، والمحلية والمنتظمة، و**(2)** محاولة، بوصفه عمل نساء، الحفاظ لا على هذه المملكة "الأهلية" المهيمنة فقط إنما على توضيحها بالأدوات السائدة أيضاً. كما وصفت سميث الأمر: "في قسم العمل الاجتماعي يقوم بعملية ربط الوجود المحلي والخاص لعاملين بالشكل المُتصوّر التجريدي من الحكم عادة نساء. يوجد الشكل المُتصوّر التجريدي من الحكم في، ويعتمد على، عالم

معروف على نحو مباشر وفوري في شكل مادي"[15]. يعمد علم اجتماع من وجهة نظر نساء إلى الاستفادة من وعي متشعّب يمكن أن يتعرّف تماماً الانقسامَ بين خطاب السلطة غير المشخّص والمملكة الشخصية لعلاقات واقعية. تصبح التوترات في حياة نساء الأساس لتعرّف سمة من وجودية اجتماعية يحجبها التكوين القائم، لكن المُبعد، لحياة رجال وخطابهم.

إحدى المشكلات، طبعاً، هي طريقة البناء على تعرّف الاختلافات القائمة تاريخياً هذا في مواقف اجتماعية ذكورية وأنثوية نموذجية من دون إدخال جوهرية وجودية إلى هويات جنسية أو إعادة إنتاج انقسام عام/ خاص مزعج ضمن تفكير نسوي. يبدو، مثلاً، أكثر دقّة أن نقترح أنه بدلاً من رجال ونساء ببساطة، هناك مجموعة تمايزات متداخلة تجعل من الصعب فهم فئات الجنس في أي شيء مثل نموذج نظري، وليس واضحاً أبداً إن كان لجنس الأنثى معانٍ مشابهة لأميركيين - أفريقيين وأميركيين بيض، فضلاً عن أعضاء في طبقات مختلفة متنوعة، أو مجموعات عرقية، أو أمم، أو أديان في أفريقيا، لأقل، أو آسيا. بطريقة مماثلة، هناك عدد من أنظمة سلطة متداخلة جزئياً فقط، وعدد من شعوب متداخلة جزئياً، لكن لا توجد مملكة واحدة على نحو مباشر من "وجود محلي وخاص" أو علاقات بين أشخاص إنما عدد كبير منها[16]. في الواقع، من أجل فهم المكان المميز لنساء في تمكين رجال من إنجاز أعمالهم في التجريد والسيطرة (بالعناية بهم وبأبنائهم)، ينبغي أن نستخلص أفكاراً من خصوصيات أوضاع النساء الفورية والمحدّدة وتجاربهن من دون التماس العون ببساطة منهن. لا يعتمد بناء استشراف نسوي، من ثم، فقط على التجربة المميزة لنساء إنما أيضاً على إبداع فئة مجرّدة من نساء لا تكون محدّدة بتلك التجربة إنما بنظرية.

فعلاً، رأت سميث أنه من أجل إنشاء وتطوير استشراف نسوي،

ستحتاج إلى تجاوز مجرد الإشارة إلى نساء على نحو خاص أو حتى نساء على أنهن طبقة، فلم يكن كافياً أن تتكلم مزيد من النساء أو تتكلم بعضهن نيابة عن كل النساء. كان رأي سميث - إلى جانب أخريات - أن علم اجتماع نسوي يحتاج إلى كلام نساء لا إلى صوت "الآخر" فقط، إنما إلى الآخر الذي يتكلم من ضمن فورية الحياة الاجتماعية، من المركز، لا من نقطة أرخميدسية خارج حياة اجتماعية ولا بصوت رواة ذكور بدائيين يعلمون كل شيء. من أجل تحقيق هذا الرأي، على كل حال، كان على سميث أن تطوّر تحليلاً مستقلاً لتشعّب الخطاب والتجربة، والأدوات السائدة، والحياة اليومية. ظهر هذا في عملها على الأغلب على أنه شرط سابق ضروري لعلم الاجتماع النسوي عن المعرفة، ولم يُطوّر من ثم بالتفصيل الذي يبدو عليه. ما طُوّر بالتفصيل هو حجة سميث المنهجية بشأن إجراء بحث لا يعمل فيه الباحث على أنه مرجع أو وكيل سلطة بيروقراطية، إنما مشارك في حوار أنداد مع أولئك الذين يمتلكون من تجربة حياتهم معرفة يرغب عالم الاجتماع بالحصول عليها. سأعود إلى هذه الحجة في المنهج لاحقاً؛ لأنني أظن أنها تحمل بذور نظرية مختلفة وأكثر إقناعاً بشأن الطريقة التي تكوّن بها كل أنواع الأصوات فهمنا بدلاً من نظرية استشراف مستقلة. أريد التركيز أولاً على هذا المشروع النظري المستقل، على كل حال؛ لأنني أظن أن الأسئلة التي يطرحها ليست موضع اهتمام حقيقي فقط، إنما ذات أهمية خاصة لنظرية نقدية حتى الآن؛ لأنها تهدف إلى إنشاء مكان لقوة إنسانية تحوّلية محتملة.

III

على الرغم من أن سميث ترى سجلها عن استشراف نساء على أنه مؤسس في علم الوجود، إلا أنه ليس جوهرية بيولوجية بسيطة،

واستعانة بفكرة أن "المرأة" فئة محدّدة بوضوح. على الأقل بالمبدأ، تسعى سميث إلى إنجاز سجل محدّد تاريخياً عن بناء الجنس وإقصاء نساء من عدّة خطابات سلطة في العالم الحديث. البناء التاريخي لفئة الجنس أكثر أهمية لسميث من مشروعها، وقد عالجه آخرون وإن يكن بكثير من الجدل، لكن نظراً إلى أن وجودية الجنس لا تزال تنتشر فإنها تستحق إبقائها في الذهن[17]. كانت معظم النظرية النسوية قد اعتمدت على سجل عبر تاريخي نسبياً لسلطة ذكورية، وممارسات جنسية، وتفكير يركّز على الرجال.

يعتمد سجل سميث التاريخي على ماركس لتعريف الإنتاج المحدد تاريخياً لاستقلالية يُفترض أنها غير مشخّصة ومحايدة تاريخياً، وممالك شاملة تقصي في الواقع النساء وتحجب دور عوامل قوية في إنشائها وعملها المستمر. تهتم سميث بتطوير نقد لـ "تنظيم جنس لعقلانية غير مشخّصة ومحايدة ظاهرياً لنظام سائد"[18]. هذا النوع من الفهم موضّح بسهولة كبيرة، ربما، في حال الاقتصاد.

ليس نموذج عام من تحيّز ذكوري هو الذي يقود ببساطة إلى التقليل من قيمة عمل نساء في مجتمع حديث، إنما أيضاً **(1)** بنية "الاقتصاد"؛ كأنها ليست مملكة فعل إنساني إنما منظومة مجرّدة و**(2)** الاعتماد تحديداً على فئة معولمة من العمل مرتبطة بنموذج السلعة الرأسمالية. هذه البنية الحديثة المميزة هي التي تحدّد معظم حياة نساء خارج ممالك عامة واهتمام علماء اجتماع، كما تحدّد مثلاً عمل نساء في المنزل على أنه ليس شغلاً حقيقياً. كانت نسخ عديدة من الماركسية قد واجهت وقتاً عصيباً في تعرّف هذا على نحو ملائم؛ لأنها مبنية على عدّ مفهوم عبر تاريخي للعمل على أنه أساس لنقد ماركسي للرأسمالية. لكن كما أظهر موشيه بوستون (Moishe Postone)، وألمحت سميث نفسها، هذه ليست بالضرورة أفضل قراءة لموقف ماركس[19].

في عمله اللاحق، يمكن رؤية ماركس يستخدم فئة العمل ليدلَّ على العملية المحدّدة تاريخياً التي تظهر فيها ثمرات النشاط المُنتج إنسانياً على أنها قوى خارجية تعمل على البشر. في وجهة النظر هذه، العمل نوع من وساطة اجتماعية، وعملية تتكوّن بها علاقات اجتماعية غير مباشرة لا تُدرك، ولا يمكن تعرّفها، من داخل النظام على أنها علاقات اجتماعية، وهذا يتضمن قوى مختلفة. نظراً إلى أن العمل في الرأسمالية لا يتخذ شكل الشغل عموماً إنما يُدمج في هذا النظام من الوساطة الاجتماعية، فإن حصر معظم عمل إعادة الإنتاج الاجتماعي - مثل تنشئة أبناء - في المنزل وفي مملكة نساء يُقصيه من الاقتصاد على أنه ظاهرة غير مشخّصة متحرّكة - ذاتياً. عملية جزئية، لكن ليست مشابهة تماماً، هي العمل في ممالك التنظيم الإداري، ويساعد هذا في توضيح لماذا لم تكن نساء وقضايا إعادة إنتاج ظاهرة في نظريات (فيها اقتصادية) اجتماعية طُوّرت لمعالجة الممالك العامة "المهمة" من حياة.

النظير لعدم ظهور نساء وممارسات معيّنة مرتبطة بنساء في كثير من النظريات الاجتماعية ومعظم الحياة العامة هو وعي مزدوج بين نساء؛ أي إن تعرف نساء الثقافة القائمة ويطوّرن وعياً يجعلها إشكالية على أساس تجاربهن الخاصة (نتذكر دوبوا و"الوعي المزدوج"). تكون تجارب الرجال على الأغلب متماثلة مع قصة (أو نظريات) سائدة ولا يُرجّح أن تكون مصدر إشكالية. طبعاً تلك النزعات ليست روابط مثالية، وتبدأ إحدى مجالات النقد المهمة بطرح سؤال "أي نساء؟"، و"أي رجال؟"، وتلاحظ أن حياة بعض النساء جيدة نسبياً وحياة بعض الرجال أكثر اضطراباً في نظام ونظريات سائدة. أريد وضع هذا جانباً الآن (يحظى هذا بمزيد من الاهتمام في الفصل الآتي) من أجل التركيز على سؤال بشأن ما يتطلّبه تأسيس فهم في تجربة و/ أو استشراف.

ينبغي أن تكون "و/ أو" المحيّرة في الجملة السابقة إشارة إلى غموض تصوّري، ويكون هذا واضحاً خاصة في عمل ساندرا هاردينغ (Sandra Harding) (ونتائج ضمن أشياء أخرى في تغييرات في سجلها عن عمل دوروثي سميث). لخّصت هاردينغ في 1986 سميث (بموافقة منها): "ينبغي أن نعدَّ تجربة خانعة لنساء على أنها نقاط بداية ونهاية لبحث مفضّل معرفياً لتجربة رجال"[20]. إليك ما قالته سميث في 1990 (متضمناً رأي سميث مجدداً صراحة بوصفها منظّرة استشراف نموذجية):

منظّرو الاستشراف لا يزعمون نوعاً معيناً من امتياز عبر تاريخي للبحث الذي يبدأ في حياة نساء، ولا يجادلون، فالأمر يستحق الذكر، أن بيولوجيا نساء، أو حدس نساء كما يقولون، أو تجارب نساء تقدّم أسساً لمعرفة. ما تقوله نساء وما تختبره نساء تقدم إشارات مهمة فعلاً لمخططات البحث ونتائجه، لكن وجهة النظر الموضوعية من حياة نساء هي التي تمنح شرعية لمعرفة نسوية، وفقاً لمنظّري استشراف[21].

بالتأكيد، تعرف هاردينغ أن هناك توتراً بين كتابيها في 1986 و1990، وتصف هذا بأنه نتيجة تعرّف أنها شاطرت في كتابها الأول منظّري استشراف عديدين نزعة لجوهرية عارضتها في كتابها اللاحق[22]. في كتابها الثاني، سعت هاردينغ إلى عرض "تقارب" بين نظريات استشراف وما بعد تحديثية، والاستجابة لمشكلات متنوعة بشرحها وآخرين لنظريات استشراف، لكن بمحاولتها الحفاظ على فكرة نظريات استشراف والتخلّي في الوقت نفسه عن التجربة، هي تعكس لا تحل توتراً في الخطاب.

الفكرة الجوهرية في نظرية استشراف هي أن موقفاً بنيوياً اجتماعياً محدداً سيُوجد ظروفاً للتعلّم من التجربة التي ستكون مميزة معرفياً في إنتاج أنواع معينة من المعرفة. نظرية استشراف لا تماثل إذاً

الزعم العام أن توجّهات معينة للمعرفة متميزة. تميّز معتقدات دينية عديدة، مثلاً، معرفة تستند إلى وحي شخصي، أو نصوص مقدّسة، أو سلطة كهنوتية، لكن لا شيء من هذا يماثل نظرية استشراف؛ لأن أياً منها لا يقوم على الرابطة بين موقف ثقافي اجتماعي وتعلّم من نوع تجربة محدد.

من ناحية، فكرة الاستشراف متجذّرة في مفهوم موضوعات تجريبية واقعية، ومن ناحية أخرى، تستخدم فكرة الاستشراف منطقاً فئوياً لتحليل مواقف في بنية اجتماعية، وتعدُّ تلك مراحل حاسمة؛ لأن نظريات استشراف تقترح تغلباً جزئياً على تناقض المادي/ المثالي، ويعلّق ماركس في *These on Feuerbach* على "هذا – التجانب" في كل المعرفة. يجعل الموقف الاجتماعي والمادي لكل عارف (وتوسعة كل ثقافة، وكل جيل، وكل طبقة، حتى كل نوع من باحث متدرب علمياً) بعض المعرفة ممكنة حتى إذا كانت تمنع أو تعوق معرفة أخرى. نرى ما نراه فقط من حيث نقف، لكن ماركس يسعى أيضاً إلى الإفلات من حدود موقفه التاريخي والاجتماعي بوساطة النظرية، ويعتمد خاصة على هيغل، فيؤرخ المشكلة الكَنْتية للمعرفة، ويحدد استشرافاً لمعرفة أكثر عالمية في طبقة كونية لا تظهر إلا في ذلك الغسق الذي تطير فيه بومة مينرفا. ما يجعل الطبقة الكادحة عالمية هو مكانها الفئوي في التاريخ، وفي الكلّية المتكوّنة بالتسليع الرأسمالي للعمل، لكن ما يقود أعضاء في الطبقة الكادحة إلى معرفة وممارسة تعكس هذه العالمية هو تجربتها الواقعية والمتزامنة لكل من الاستغلال والتنظيم الاجتماعي للإنتاج.

كما هو حال معظم الاستشراف النسوي، تسعى دوروثي سميث إلى تقديم موضوعين. **أولاً**، هناك فكرة عن نساء على أنهن فئة ممنوعة بالطريقة التي يتكوّن بها نظام القواعد والخطاب المهيمن

(بتعبيرات جنسية غير منظورة). يتمتع الجنس الأنثوي (نساء على أنهن طبقة لكن ليس بالوضوح نفسه على أنهن أفراد) بحالة امتياز معرفية بفضل موقعه في التنظيم الاجتماعي الذي كوّنه نظام القواعد. **ثانياً**، هناك فكرة بأن نساء عوامل واقعية، وهذا استشراف متوافر على نحو متمايز لنساء بسبب ارتباطهن المعتاد مع "عالم حياة يومي" من علاقات اجتماعية، وإنجاب أولاد... إلخ، وبسبب أهميتهن المميزة في عمل تقوية علاقات اجتماعية بطريقة يمكن عدّها محدّدة من قبل معظم المشاركين الذكور في النظام السائد. في هذا المعنى الثاني، يمكن توقع أن تجربة هؤلاء النساء المحدّدة واقعياً تقودهن إلى معرفة أعمق (ربما بمساعدة عالمات اجتماع رائدات).

في عمل سميث كما في عمل ماركس، إذن، يصبح السؤال كيف نوفّق بين مزاعم فئوية وفكرة التعلّم من التجربة؟ ما الذي يقود الطبقة بنفسها إلى تبنّي استشراف الطبقة لنفسها؟ ترفض سميث، بحق كما أظن، فكرة أن بمقدورنا الحصول على شيء مهم من استشراف نساء على أنه وجهة نظر كل النساء، فذلك جمع بسيط لتجارب نساء ليس أكثر من إرادة عامة مماثلة لإرادة الجميع عند روسو، لكن ضمنياً على الأقل سميث مهتمة برغم ذلك بالاحتكام إلى استشراف من عوامل واقعية، لا إلى فئة من المُستثنيات. ما تراه هاردينغ في كتابها الثاني، إذن، هو صعوبة الانتقال من تجربة مباشرة إلى أي شيء يعتمد على استشراف موضوعي أو عالمي:

كان بعض المفكّرين قد افترضوا أن نظريات استشراف وأنواع أخرى من مزاعم مبررات المعرفة النسوية ينبغي أن تؤسس في **تجارب** نساء. تُستخدم عبارتا "استشراف نساء" و"وجهة نظر نساء" غالباً على نحو قابل للتبادل، ويشير "وجهة نظر نساء" إلى رأي حقيقي لنساء حقيقيات - ذاك الذي يمكنهن في الواقع رؤيته. لكن لا

يمكن أن تقدم تجارب نساء بنفسها أو أشياء تقولها نساء أسساً يمكن الاعتماد عليها لمزاعم معرفة عن طبيعة وعلاقات اجتماعية. بالمحصلة، تتكوّن التجربة نفسها بعلاقات اجتماعية: مثلاً، كان على نساء أن **يتعلّمن** تعريف الاغتصاب على أنه تلك الاعتداءات الجنسية التي تقع ضمن زواج.

ليعدَّ موقفٌ استشرافاً، لا زعماً - كلاهما قيّم إنما لأسباب مختلفة - عن أهمية الإصغاء إلى نساء يخبرننا عن حياتهن وتجاربهن، ينبغي أن نصرَّ على موقع موضوعي - حياة نساء - ليكون مكاناً ينبغي أن يبدأ البحث النسائي منه[23].

رؤية السبب سهلة، وبناء على قراءة أكثر تطوراً لكتابات مختصي ما بعد تحديثية، تقترح فلاكس "يبدو أن فكرة وجود وجهة نظر نسوية أكثر صحة، وليست فقط مختلفة عن وجهات نظر ذكورية سابقة، تستند إلى افتراضات عديدة مستقاة على نحو غير نقدي، وتعتمد على، تفكير تنويري"[24]. لكنني لست مهتماً ببساطة باعتماد هاردينغ غير المعترف به على تفكير تنويري لم يعد سائداً الآن. القصد الحقيقي هو أن التوتر الذي لم يُبت به بعد بين الفورية والاحتمال النقدي لتجارب يتناقض مع ثقافات هيمنة والحاجة إلى مصدر فهم مشترك.

IV

تبدو قضية الفهم المشترك محمّلة دائماً بشحنة مضاعفة في معظم الخطاب الحديث، وتعكس كلاً من البحث عن يقين والبحث عن صفات مشتركة. عموماً، كانت المقاربة الحديثة الباكرة محاولة لتأسيس الحقيقة بأقصى يقين ممكن، ومن ثمَّ توقّع أن يقرها أشخاص عقلانيون والاشتراك بها. كان التركيز منذ البداية، لهذا

السبب، على تأسيس الفهم الصحيح، ولم تكن مشاركته تُرى إشكالية إلى هذا الحد. فعلاً، قد تحدث المشاركة لأسباب خاطئة (الاقتناع المجرّد الذي منح كلمة بلاغة نعتاً سيئاً) من دون بالضرورة أسس في حقيقة[25]. عندما تطوّرت مشكلات سابقة في أثناء السعي إلى يقين وموضوعية، انتقلت قضية المشاركة إلى مرحلة مركزية، وجعلت كلاً من نزاعات سياسية وحركات اجتماعية ضمن ثقافات عامة ظاهرياً، وصعوبات في إنجاز فهم عبر ثقافي، الفهم المشترك يبدو صعباً بازدياد بحد ذاته. فعلاً، كذلك فعلت مجموعة من مشكلات "تواصل بين أشخاص" التي ظهرت خاصة في حقول علاقات أساسية انتشرت وأصبحت أكثر عاطفية في الحقبة الحديثة.

حاول مختصو حداثة بطرق مختلفة أن يفهموا كيف يمكن لتواصل عبر مجالات اختلاف أن ينجح في استعادة الثقة بفهم متبادل وحقيقة مشتركة. في الفصلين 2 و3، على كل حال، جادلت أن الاستعارة الأكثر شيوعاً؛ الترجمة، هي طريقة إشكالية لتعرّف فهم عبر-ثقافي. ينطبق الشيء نفسه على فكرة أن ترجمة بسيطة لا يمكن أن تتغلّب على اختلافات عميقة، لكن بناء ما وراء لغات وما وراء خطابات تستطيع ذلك. يصف ليوتار، على سبيل المثال، مقاربة "المحدّث" لألعاب لغوية غير قابلة للقياس - مثلاً، اختلافات ثقافية عميقة - على أنها بناء ما وراء خطاب يظهر أنه عالمي ومحايد يمكن الحكم فيه على مزاعم متنافسة، والأقوى بينها هو "السرد الرئيس" لفلسفة وتاريخ، وحجّته "ما بعد التحديثية" هي أن هذا إما مقبول ظاهرياً أو يُلحق الأذى بـ"ألعاب" متنافسة أو كلاهما معاً[26]. فعلاً، كل من نموذجي الترجمة وما وراء الخطاب جامد تماماً، ومهمل جداً إلى حد أن تفاهماتنا المتبادلة تُبنى في الواقع عبر عمليات من تغير تاريخي، وبنحو فكري حصراً، لكن سجل نقد ليوتار يشترك

نوعاً ما بكل تلك الأخطاء، فليس لديه فهم لعمليات تاريخية وعملية تجعل الناس يتوصلون إلى تفاهمات مشتركة من دون ترجمات أو ما وراء خطابات، ويصل ببساطة إلى استنتاج مختلف عن إمكانية ما وراء خطابات محايدة[27].

يساعدنا النظر إلى صفة الممارسات لا صفة الموضوعات في معالجة المشكلات المترابطة لاكتشاف سبب وثوقنا بأي "معرفة" خاصة واشتراكنا بها. تشترك معظم نظريات الاستشراف مع ديكارت (Descartes) وكَنْت بتأكيد استكشاف ما هو ممكن أو غير ممكن لأنواع مختلفة من موضوعات نعرفها، وتبقى عالقة ضمن مشروعات رئيسة تسعى إلى تأسيس إنجازات معرفة علمية حديثة عبر مزيج من ملاحظة تجريبية وتعليم عقلاني. يبدو أن تلك العمليات تعتمد على محللين ومستنتجين أفراد، وفعلاً على خصائص عالمية لمحللين ومستنتجين يكونون مميزين ربما بمستوى دقّتهم لكن لا مشروطية معرفتهم.

لكن دعونا نسأل إن كان هذا تمثيل دقيق حتى للثورة العلمية نفسها، وبالتأكيد تعدُّ الاستعاضة عن المرجع والتقليد بالسبب والملاحظة التجريبية على أنهما نمطي تثبيت المعرفة جزءاً مركزياً من قصة العلم الحديث والتنوير عموماً. إلى حد ما، يعترض نقّاد ما بعد التحديثية على هذا السجل من الداخل حين يجادلون أن مرجعاً وتقليداً يلعبان دوراً أكبر كثيراً مما يسمح به سرد العلماء المعتاد عن أنفسهم، حتى من دون مختصي ما بعد تحديثية، نعرف من تاريخ وعلم اجتماع المعرفة مدى تشكيل تقاليد متنوّعة (ادعوها نماذج في بعض الحالات، لكن لاحظ أيضاً تأثير فروع معرفة وثقافات علمية وطنية) للفهم الذي يتمتع به علماء عن مشكلات قبلهم والطرق المحتملة للتعامل معها. لقد تشعّب العلم إلى عدّة فروع حتى لم يعد

ممكناً تصوّر (حتى إن كان هذا دائماً خيالياً) أن يعرف عَالِم واحد كل شيء يتعلق بعمله أو عملها على أساس ملاحظة أو استنتاج عقلاني. يُقبل الكثير بالضرورة بشأن مرجعية آخرين وبدافع التقليد، وينشأ عن نقاشات بشأن نماذج علاقات سلطة والعلاقات المبينة اجتماعياً لسلطة وتواصل بين علماء[28]. لكن المنافسة في تلك السجلات ينبغي أن تكون على علاقة بالمدى الذي تحل فيه قدرات الشخص (العالم) الجديدة القائمة على الملاحظة والاستنتاج محل اعتماد "غير متنوّر" على مرجع وتقليد[29]. يبخس هذا تقدير سمة أخرى، حاسمة، من العلم الحديث والتنوير يمكنها ربما مساعدتنا في المشكلة الحالية.

يضع السرد التقليدي بشأن العلم التجربة على منصة مركزية، لكنه يترك على الجانبين قضية الحوار الحاسمة بين علماء؛ أي، يتصوّر تثبيت المعرفة بمعايير إجراءات السبب والملاحظة التي قد يستخدمها عالم فرد على نحو نموذجي لإنتاج معرفة. هذه المعرفة أساسية للإجراءات التي تُنتج بها وخصائص الشخص الذي يعرفها، لكن ألن نفهم على نحو أفضل طبيعة الثورة العلمية (وممارسة، وإن لم يكن بلاغة، العلم المعاصر) بالتركيز على طبيعة الخطاب العام بين علماء تكون فيها معرفة جديدة مفترضة عُرضة لفحص نقدي ضمن مجال بحث؟ أليس الالتزام بنشر نتائج المرء بصدق ليحلّلها ندٌّ أساسي مثل أي دليل منهجي لعالم؟ ماذا عن علاقات بين أساتذة وطلاب، ومتعاونين في مشروعات بحث، وزملاء في برامج بحث أوسع؟ ينبغي أن نعيد تركيز اهتمامنا بعيداً عن التمدّية وتأليه - بطولة العارف الفرد لنتعرّف الممارسة الجماعية التي تكوّن معرفة وتعدّلها باستمرار.

واضحٌ أن عدداً من المفكّرين - ليس أقلهم كَنْت - قد أدركوا

أن قابلية النقل سمة رئيسة للمعرفة، ولا ينبغي بالمرء أن يوسّع عمل كَنْت بعيداً باتجاه هابرماس ليرى فكرة قابلية النقل العالمية على أنها دلالة على أن المعرفة لن تكتمل إلا بعد تضمين كل استشراف الاختلاف (لكن القابل للقياس) في محادثة المعرفة[30]. رأى كَنْت صراحة عدَّ استشراف آخرين - ومثالياً كل شخص آخر - على أنه الطريقة لـ "الهروب من الوهم الذي ينشأ من سهولة الخطأ بين شروط ذاتية وخاصة وأخرى موضوعية"[31]. على حد سواء، كان مثال حوار سقراط (Socrate) إضافة إلى الانتشار الحديث الباكر لمجتمعات علمية، ومراسلات ومنشورات قد نبّه دارسين لأهمية الخطاب بين علماء، لكن ما لم يتعرّفه أحد بهذا الوضوح هو هل لهذا الحوار - وأختار العبارة لتوكيد أن هذا ليس أي نوع من الخطاب إنما نوعاً محدداً ساعد أيضاً في ريادة مقاييس وممارسات لمجال عام سياسي - علاقة بصحة معرفة علمية لا مجرد التشجيع عليها، أو نشرها أو إثباتها بعد ظهور حقائق؟ ينبغي ألا نتصوّر أن الحوار بين علماء هو ببساطة آلية تصحيح - خطأ، أو وسيلة مشاركة ما هو معروف سلفاً، إنما إحدى القواعد الحقيقية لمعرفة.

هذا ليس مكاناً أسعى فيه إلى تحقيق هذا على أنه مجال عام من النقاش في نظرية المعرفة أو دراسة العلم، إنما أريد لفت الانتباه إلى ثلاثة مضامين متصلة لوجهة النظر "الحوارية" هذه عن العلم لمصلحة فكرة الاستشراف.

المعنى الضمني **الأول** هو أن لا حاجة لتصوّر أهمية إنتاج الجنسين للمعرفة بمعايير الممارسات الأساسية لملاحظة وسبب. نجد نظريات استشراف عالقة على نحو غير ضروري في تأسيسية إشكالية حين تسعى إلى إثبات حجج أن استشرافاً نسوياً ينبغي أن يُشرعن على أنه مصدر موضوعي لحقيقة عالمية. يجعل هذا شرح مزاعم

صعباً ضمن بلاغة نموذجية وتفاهمات علمية حيث المراقب والمفكّر المحايد (وربما المُحيّر) مُمَدّى، **وضمن** نقاش ما بعد تحديثية بشأن تفكير تنويري حيث الاستشراف النسوي عُرضة لتحليل فوري.

من أجل فهم الآراء المميزة التي قدّمتها عالمات (وعلماء يتبنّون وجهات نظر غير تقليدية للجنس) من المهم أن نتعرّف أنهن رأين أشياء مختلفة (مثلاً: في دراسة إعادة الإنتاج والعلاقات بين ذكور وإناث في بيولوجيا رئيسة) من دون رؤيتها على قاعدة سبب وملاحظة مختلفة على نحو أساسي. لو أن عمل مثل هؤلاء الباحثات قد اعتمد تماماً على الأساس البديل لاستشراف نسوي، سيكون صعباً رؤية التأثير الذي أحدثه في علم الأحياء، لكن إذا كان هناك أساس مشترك كافٍ في ملاحظة وسبب لمحادثة ذات معنى تنتج عن ذلك، يمكن تعرّف المكاسب المعرفية للآراء الجديدة حتى إن كانت المحادثة متكلّفة ومتحيّزة بسلطة ووعي يهيمن عليهما ذكور. هذا، في الواقع، ما قد أظهرته دونا هاروي[32] (Donna Haraway).

يسمح تعرّف إلى أي مدى يصله العلم على أنه مشروع جماعي عبر خطاب للمرء أن يدرك المدى الذي تشكّلت فيه وجهات نظر عالمات من قبل مدرّسين ذكور وتفاهمات يسيطر عليها ذكور إضافة إلى الطرق التي اعتُرض بها أحياناً على أعمالهن أو عُدّلت. يجعل هذا المرء يرى أهمية لا مراكز (أو حتى نماذج) مختلفة من الملاحظة أو السبب فقط، إنما مواقف مختلفة في المحادثة. في الوقت نفسه، العلم ليس مجرد خطاب، أو مجرد ملاحظة تجريبية واستنتاج منطقي، إنما مجموعة أكثر تعقيداً بكثير من ممارسات لا تجعل ممكناً "نشاطات معرفية" فقط، إنما إنشاء وتعاقب مؤسسات وعلاقات غير مشخّصة واقعية. هذه ليست مصادر للتحيّز فقط (سواء تلك التي ينبغي إزالتها في السجل التقليدي أو تحليلها في آراء نقدية

حديثة)، إنما مصادر لتفاهمات عامة. يحقق علماء أحياناً، في ممارسات ليست استطرادية إطلاقاً من العمل معاً في الميدان أو على منصة نظرية، تفاهمات عامة يستطيعون لاحقاً فقط التعبير عنها بوضوح.

يمكن تقديم حجة مماثلة لتأسيس نظرية نسوية لا لدى نساء حقيقيات أو فئة من النساء إنما في ممارسات نسوية حوارية. تجادل ماري دييتز (Mary Dietz)، مثلاً، أن رؤية تجربة نساء على أنها مصدر ذاتية نسوية مختلفة فئوياً يمثّل جوهرية إشكالية[33]. من ناحية أخرى، كانت حركة النسوية قد طوّرت مجموعة ممارسات تنتبه للاختلاف (وقد نضيف، لتجربة واقعية). قد تقدم تلك الخلفية لتطوير معرفة نسوية متمايزة، وربما تكون تلك الخلفية الحوارية بالغة الأهمية، لا استشراف أي موقف من موضوع بمفرده. في مثل وجهة النظر هذه، يمكن للنسوية إحداث فرق جوهري في الفهم التقليدي لعلم يضع أساس المعرفة في خصائص أو موقع موضوعات مثالية معيّنة. يمكن أن نوسّع هذه المقاربة، من دون حاجة إلى نظرية استشراف محدّدة، لتضم اهتماماً لا بالسياق الحواري للحركة النسائية فقط إنما بالمجال الكامل لمشروعات عملية تُوجد اهتمامات بتكوين - معرفي لنساء (وآخرين).

في هذا السياق، لا تكمن الآراء الحاسمة التي عُرضت في عمل دوروثي سميث في فكرة استشراف نساء إنما في النقاش المنهجي بأن الباحثة ومشروع البحث ينبغي أن يُنظر إليهما على أنهما نظيرين ويدخلان في حوار حيوي متبادل. هذا التصوّر عن البحث (بدل أن يكون تجربة نموذجية بمثاليتها في التنظيم) عبر ذاتي على نحو متأصل ويعكس أيضاً ممارسات حوارية من حركة نسوية[34]. تضم مضامينه، كما تقترح سميث، تعرّف كيف أن حقيقة أن

الملاحظة تكوّن علاقة اجتماعية تُحدث تغييراً في ما يُلاحظ (ظاهرة لوحظت على نحو شهير في علوم أخرى لكنها تعرضت لمقاومة في علم اجتماع "وضعي") وتشكّل ما نتعلّمه منها[35]. يعترض هذا النوع من البحث النسوي في الواقع على فكرة استشراف موضوعي فردي يمكن اكتشافه "هناك" من قبل أشخاص يكونون مراقبين ومفكرين مثاليين[36].

المضمّن **الثاني** لوجهة نظر حوارية عن علم من أجل نظرية استشراف هي عدم وجود مقابلة حادّة وحصرية متبادلة بالضرورة بين أخذ فكرة العلم بوصفه محادثة على محمل الجد وتعرّف أن سبباً وملاحظة يلعبان دوراً في معرفة. يُقدِّم "اكتشاف" مختص ما بعد تحديثية لخطاب غالباً على أنه يثبت أن فكرة حقيقة قائمة على ملاحظة واستنتاج أساسيين زائفة، لا على أهلية ونسبية مثل تلك المزاعم. إلى حد أكبر، يرى مختصو ما بعد التحديثية (وليس فيهم في هذه الحال ما بعد بنيويين فرنسيين فقط إنما ريتشارد رورتي أيضاً) الملاحظة على أنها اعتباطية أساساً، وبخلاف سابقيه من براغماتيين أميركيين، يقترح رورتي أن بمقدورنا فقط الحكم على ملاحظات على أنها أكثر أو أقل إثارة للاهتمام، لا زعم أن اتفاقاً عملياً هو إثبات لمعرفة. في حقبة ما بعد الحداثة، سيتمكّن فلاسفة (وعلماء) فقط من "مقارنة ومقابلة تقاليد ثقافية"، لا زعم مكتسبات معرفية[37]. على نحو مفاجئ نوعاً ما لمن يدعو نفسه براغماتياً، على كل حال، تفترض مثل وجهة النظر هذه أن مزاعم - معرفة تؤسس في حقيقة السبب والملاحظة العالمية الخالية من آراء متعدّدة أو أنها يجب أن تكون غير قابلة للقياس أساساً، ولا تتعرّف تاريخ ممارسات اجتماعية واقعية تشجّع فهماً مشتركاً، أو حتى كسباً معرفياً.

منظّرو الاستشراف عُرضة لقبول نوع من مقابلة إما/ أو، من ثم

الشعور بحاجة إلى زعم استقرار غير ممكن (وحتى عالمية) لاستشرافات معيّنة من أجل تفادي ابتذال كل استشراف في اضطراب وجهات نظر ما بعد حداثة غير قابلة للقياس[38]. هذا في نزاع مع إحدى الميزات الجذّابة لكثير من نظريات الاستشراف النسوي، ومحاولات إدخال مرونة -ذاتية ووعي- ذاتي تاريخي أساسي إلى كل المعرفة العلمية. كانت هاردينغ قد وصفت الأمر بالقول إنه "ينبغي على العلماء القيام بالشرعنة **ضمن بحث علمي**، على أنه جزء من علم ممارس، وفحص نقدي لقيم واهتمامات تاريخية قد تكون مشتركة في مجتمع علمي، وقد استُثمر بها كثيراً من قبل البنية نفسها لهذا الحقل أو ذاك من الدراسة، الذي لن يظهر على أنه تحيّز ثقافي بين مُختبرين أو بين جماعات بحث"[39]. وكما تمضي هاردينغ قدماً في نقاشها، هذا يعني تحديد المصادر الاجتماعية لمعتقدات الخير إضافة إلى الشر، والمعرفة إضافة إلى الخطأ[40]. تذكّرنا مقاربة حوارية أن تلك الشروط الاجتماعية لمعرفة علمية تُبنى على مشروع العلم نفسه، ولا تأتيها فقط من الخارج. صوتٌ نسوي يذكّرنا بتلك الشروط الاجتماعية هو نفسه صوت مثير للاهتمام ضمن علم، لا نقيض للاهتمام بعلم يسيطر عليه ذكور، لكن هذا لا يعني أن العلم ينبغي أن يتوقف عن السعي إلى معرفة أفضل لأنه يقبل التحيّز والاهتمام.

مهمٌ لمنظّرات تساعدن عالمات على التفكير من وجهة نظر حياة نساء أن ترين التناقض الصارخ بين ذاتية وموضوعية على أنه فخ (أياً يكن الجانب الذي تفضّلنه). فكّري، مثلاً، كيف دمجت هاردينغ انقسام ذاتي/ موضوعي في سجلّها متصوّرة أنه من أجل قبول استشراف نسوي بأي طريقة ذاتية ينبغي الإقرار بنسبية كاملة:

لا تحاول منظّرات النسوية البارزات إبدال مجموعة تأثيرات

جنسية بأخرى - فرضيات "تركّز على نساء" مكان أخرى "تركّز على رجال". يحاولن بدلاً من ذلك التوصل إلى نظرية خالية من تأثيرات جنسية[41].

يبدو أن هاردينغ تصف تماماً زعم الجنس على نحو محايد (مقبول ظاهرياً) بمجموعة أساطير علمية تقليدية. ينبغي أن تصحح النسوية هذه المركزية الذكورية، لكن لا ينبغي أن تكون المعرفة جنسانية:

صحيحٌ أننا أولاً يجب أن نصيغ نظرية "تركّز على نساء" من أجل حتى فهم نظرية خالية من تأثيرات الجنس، لكن هدف سعي مختصة النسوية إلى المعرفة هو تحقيق نظريات تمثّل بدقة نشاطات نساء على أنها اجتماعية تماماً، وعلاقات اجتماعية بين الجنسين على أنها عنصر حقيقي - مهم على نحو تفسيري - في تاريخ البشرية. ليس هناك شيء "ذاتي" بشأن مثل هذا المشروع، إلا إن ظنَّ المرء فقط أن رؤى تشوّهها رغبات جنسية يمكن أن تتخيّل نساء على أنها اجتماعيات تماماً وعلاقات جنسية على أنها متغيرات حقيقية يمكن تفسيرها. من منظور نظرية وبحث نسوي، يكون تفكير تقليدي ذاتياً في تشويهه بمركزية ذكورية - زعم يمكن لمنظّرات نسوية أن تدافعن عنه على أسس موضوعية تقليدية[42].

من أجل الحفاظ على صلات مع "العالم الحقيقي"، تشعر هاردينغ أنها ينبغي أن تدافع عن موضوعانية وتجادل ضد حجة أن المعرفة جزء مهم يتحدّد بالموقف الاجتماعي للعارف الذاتي (وبالمعنى، حتى التنظيم الاجتماعي للحوار العلمي). في عملها اللاحق، تعكس ببساطة وجهة النظر هذه، من دون التخلّي عن التناقض الضمني، ويتحوّل تركيزها إلى "موضوع معرفة مختصة النسوية"[43]. إذا أخذنا وجهة النظر الحوارية على محمل الجد، لن

يكون علينا مواجهة هذا الاختيار الصارخ، لكن سيكون بمقدورنا رؤية أن موقفنا الذاتي في الحوار ليس متعارضاً مع كسب معرفي مؤسس على فهم عبر ذاتي وإجراءات بحث يمكن التحقّق منها. هذا، كما أظن، قريب لما تقترحه هاروي بلغة "معرفة قائمة" - تضم موقفاً ضمن كل من التاريخ عامة والتاريخ الخاص بعلم - لا استشراف نساء[44].

المتضمّن **الثالث** لوجهة نظر حوارية عن علم هي أنه ليس ضرورياً اللجوء إلى سجل وجودي لاستشراف نساء لتأسيس نقد الاستثناء من الحوار العلمي القائل إن نساء إما عوامل واقعية، أو أن حياة نساء تثير اهتمامات إنتاج -معرفة. تعيد سميث التأكيد، في مقابلتها لمقاربات مختصي ما بعد تحديثية، لسوء الحظ على اعتمادها على وجودية على أنها الأرضية لمزاعم حقيقة[45]. هذا أكثر من اهتمام عابر؛ لأن له، كما أظن، صلة فكرية باعتمادها على فكرة استشراف تجربة واقعية؛ اعتماد تشاطره مع مختصي نسوية آخرين وفيهم أولئك الذي يكونون متردّدين في اتّباع خطى محاولتها لتأسيسها في علم الوجود[46]. تبدأ سميث طريقاً مناظراً تماماً للاكتشاف الماركسي عن "استشراف الكادحين" الذي رآه لوكاش على أنه حاسم لقدرة الماركسية على تحدّي تمدّية الوعي والنظرية الاجتماعية العادية[47].

يشير هذا التشابه نفسه إلى إحدى الأسباب التي تجعل مختصات النسوية الأقرب إلى مشروع مختص ما بعد التحديثية ترفضن مقاربة سميث؛ لأنها قريبة جداً من رغبات التنوير والماركسية في نظرية "واقعية"، وتفضّلن رفضاً لكل المزاعم المماثلة عن الحقيقة العامة لمصلحة إقرار تعدّدية لا مفرَّ منها لمعرفة جزئية، وخطابات متناقضة، ووجهات نظر متنازعة[48]. كان بعض هؤلاء

الأخريات، مثل دييتز، قد حاولن الحفاظ على فكرة استشراف نظري لا بتحديدها في فئة وجودية من نساء، وإنما في نسوية على أنها توجّه نظري أو مجموعة ممارسات سياسية[49]. بكلمات هاردينغ: "واضحٌ أن الاطلاع على تجارب نساء - كوني امرأة - لا يعد كافياً للحصول على معرفة نسوية، فكل النساء يطّلعن على تجارب نساء، لكن فقط في لحظات تاريخية معينة تنتج أي منا معرفة نسوية"[50]. بدلاً من نساء فقط، الأشخاص الذين ينتجون معرفة نسوية كثيرون ومتنوّعون بالتأكيد. "القضية هنا بشأن إمكانية علم نسوي، لا نسائي"[51]. تمضي دونا هاروي قدماً، وتجادل ضد فكرة نظرية الاستشراف نفسها، مقترحة أنها تدمج الافتراض نفسه أن النساء كلهن سواء، وأن هذه إحدى المنتجات الأكثر إضراراً بالسبب الجوهري المهيمن منذ التنوير[52]. بالنسبة إلى سميث، التي تجادل رداً على هاردينغ، "تتغلّب مثل هذه الدرجة من تسامح وجودي على الصفة الجوهرية لبحث على أنه مشروع"[53]. تدرك جيداً عيوب الحقائق التي يمكننا نحن البشر أن نزعمها، وتركيباتها في علاقات سلطة، لكنها تؤكد في الواقع الأهميةَ العملية للالتزام بفكرة أقوى عن المعرفة. "نريد أن نكون قادرين أن نعرف لأننا نريد أيضاً أن نكون قادرين على الفعل من ثم الاعتماد على معرفة خارج ما هو متوافر لنا مباشرة. نريد أن نكون قادرين على امتلاك حجج بشأن طريقة عمل أشياء تشير إلى أساس وجودي في العالم الذي نشترك فيه عموماً، ونريد، لهذا، أن نكون قادرين على التوصل إلى اتفاق على أساس ما يوجد هناك لكلينا"[54]. تؤكد سميث، بكلمات أخرى، أنها تعني الاستشراف النسوي على أنه موقف وجودي.

تكتب سميث، مجدداً رداً على هاردينغ، أننا يجب أن نسأل: "في تقويم منتجات البحث، هل تفعل ذلك كما ينبغي؟ هل يُجدي هذا نفعاً حقاً؟ هل هو دقيق؟ هل هي مخلصة لصفة التنظيم

والعلاقات التي تبحث فيها؟ لا يمكن طرح مثل هذه الأسئلة إلا إذا كانت هناك إمكانية عملية لسجل آخر يمكن أن يُبطل سجلها... لذا ينبغي أن تكون نظرية المعرفة وجودية أيضاً"[55]. لا تبدو الجملة الأخيرة ملائمة ببساطة، فهي جذّابة، كما أظن، جزئياً بسبب فكرة العثور على أساس في مملكة التجربة الواقعية، وبين أشياء أخرى، على كل حال، تفتقد إلى الإمكانيات التي فتحها رفض غادامير لكل من التفسير المطلق والتاريخي لمصلحة حكم يمكّننا من الانتقال من موقف أسوأ إلى آخر أفضل (ضمن إطار عملي للإشارة) من دون زعم حقيقة جوهرية[56]. يشجّع تبنّي هذه المقاربة مقاربة معرفة قائمة تاريخياً من دون انحدار إلى نسبية حادّة.

في صلب القضية هنا النتيجة الواهنة الممكنة لتوكيد عدم قابلية قياس تجارب وتفاهمات مكتملة جداً ما يجعل خطاباً نقدياً - عقلانياً غير قادر على جسر الفجوة[57]. عندما تكون هذه هي الحالة، لا يوجد سبب لتكون مزاعم نسوية - مثلاً: ذلك العنف الزواجي خطأ ولا يُحتمل - مقنعة لأولئك الذين لا يتشاطرون "التقليد المُفَسّر" الأصلي. بدلاً من حجة بشأن عدم التسامح مع عنف ضد نساء، نجد أنفسنا مع إعلان أن لا تسامح مع مثل هذا العنف من قبل أولئك الذين ينطقون الشعار - إعلان ليس نقداً حقاً لأي من الخطاب أو الواقعية المادية لسلطة إنما محاولة معارضتها بسلطة مضادة[58]. نظراً إلى الطريقة التي تُبنى بها سلطة في العالم اليوم، على كل حال، إذا لم يكن ممكناً معارضة سلطة مادية بخطاب نقدي - عقلاني إنما بسلطات بديلة فقط - وإذا كانت تلك السلطات البديلة تتمتع بالمكانة النظرية نفسها - سنكون في موقف أسوأ مما كنت أظن أنها حالتنا المزرية حين نواجه عنفاً جنسياً، واعتداءات عنصرية، ونسخاً قومية لإبادة جماعية.

V

بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة من الوضوح، كان عدد من منظّري النسوية قد تحولوا إلى فكرة أن ملاحظة واستنتاجاً أفضل لن يأتي من إحداث موقف موضوع ثابت إنما من تعرّف التناقضات في عدّة - وربما كل - مواقف الموضوعات. تقدّم جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، مثلاً، تمييزها المحوري بين صفات ذكورية مميزة قد تطمح نساء لها وصفات أنثوية مميزة انتُقص من قدرها، من ثمَّ تجادل أن "الفرد ينبغي أن تنكر تلك السمتين من تواصل لغوي؛ سمة الإتقان والسمة الخاصة بالجسد والدوافع، لكن أن تحاول، في كل موقف ولكل امرأة، العثور على صلة لهذين العنصرين... أظن أن الوقت قد حان حين لا ينبغي أن نتكلم عن كل النساء. يجب أن نتكلم بمعايير امرأة فرد ومكان كل واحدة داخل هذين العنصرين. إحدى المخاطر الصعبة التي تعرض نفسها الآن في النسوية هي الدافع لممارسة نسوية في جماعة"[59]. هذا قريب إلى نقطة بداية سميث، بفكرتها عن وعي نساء متشعّب. بعد شكوك أوّلية، كانت هاردينغ قد تبنّت نسخة أقوى من هذه الفكرة: "موضوع المعرفة النسوية - قوة تلك الأوصاف والتفسيرات الأقل جزئية وتشويهاً - ينبغي أن يكون متعدداً وحتى متناقضاً... يتطلّب منطق استشراف توجيهي لبدء التفكير من وجهة نظر حيوات نساء البدء من عدّة حيوات تكون بطرق متعددة في نزاع مع بعضها البعض ولكل منها التزامات متعدّدة ومتناقضة"[60]. بوجود مثل هذه النقاشات، كما تشتكي سميث نفسها، كانت نظرية استشراف قد أصبحت نسبية على نحو جذري. على الرغم من ذلك، تبدو نتائج منطقية لمحاولة الاستشهاد بتجارب نسائية واقعية على أنها المصدر لاستشراف نسوي. يقابل "الوعي المتشعّب" لدى سميث تجربة مباشرة لدى نساء

لأنظمة مجرّدة وخصائص عامة سائدة في تفكير مهيمن يركّز على الذكور. كما رأينا، كانت هاردينغ ومختصات نسوية أخريات قد حاولن على نحو أكثر انتظاماً اقتراح أن نظرية نسوية ينبغي أن تتوسط مثل هذه التجربة قبل أن تستطيع تكوين استشراف النقد. أريد أن أسأل إن كان في مثل هذا المعنى التوسطي، هل تكون فئة التجربة ملائمة تماماً لما يُسأل عنه؟

يتحوّل الاحتكام إلى تجربة بسهولة نحو احتكام إلى نوعٍ من فورية ظاهرية تكون شائعة في حجج مضادة - العقلانيةَ من رومانسيين باكرين. يبدو تفكير التنوير بعيداً جداً عن تجربة حية (وبالنسبة إلى عدد من النقّاد، ينتصر السبب على الإرادة). لدى كثير من الرومانسيين، مثل نيتشه، يثير الاحتكام إلى وعي جمالي (خاصة شيء مهيب) ضد وعي أكثر عقلانية - علمية هذا الإحساس نفسه بالفورية، وهذه مشكلة لا للتيارات المهيمنة في تفكير التنوير فقط، إنما لما يدعى مختصي ما بعد التحديثية أيضاً، وتقع في صميم "ميتافيريقيا [ما وراء طبيعة] الوجود" التي ينتقدها دريدا في عدّة كتب، ويرى أنها مشكلة فكرية عبر تاريخية تقريباً تعود إلى عهد سقراط، لا نقيض - التنوير، وقد ميّزه نقده لهذا الإعجاب بتجارب مباشرة عن آخرين في مجموعة نيتشه - هايدغر التي يشاطرها الكثير في أمور أخرى[61]. يجادل، مثلاً، أن خطاب هايدغر تهيمن عليه "مجازية كاملة عن تقاربية، ووجود بسيط وفوري، مجازية تربط تقاربية كائن بقيم جوار، وملتجأ، ومنزل، وخدمة، وحراسة، وصوت، وإصغاء"[62]. بوصفه مضاداً هايدغرية مثل هابرماس، تعزّز أفكار مشابهة تقريباً تمييزه عالماً حياً فورياً وجذّاباً لتجربة بين أشخاص من عالم متكامل عام مجرّد، ينذر بوعيد على نحو محتمل[63].

كانت نانسي فريزر قد جعلت نسخة هابرماس من الاحتكام إلى (تقريباً) تجربة غير توسّطية موضوعاً لإعادة نظر نسوية[64]. في مثال جيد عن الميزات الفكرية لبدء تحليل من تفكير في حياة نساء (لكن من دون جعل هذا استشرافاً ثابتاً)، تُبيّن كيف أن مثالية العالم الحي لدى هابرماس متجذّرة في تصوّر عن الأسرة يكون فيها كل التواصل مساواتياً، والعنف غير موجود، والعمل مشترك على نحو منصف. قد نقترح في تقليد لسميث أن مثل وجهة النظر هذه غير ممكنة، ليس لأن هابرماس رجل لا يرى كل سوء معاملة نساء في أسر عالم حقيقي فقط، إنما لأن الفشل في استنتاج أو مراقبة من استشراف حياة نساء يعني أنه لا يرى مدى تنظيم عمل نساء لجعل أنظمة مال وسلطة (يُفترض أنها محايدة - جنسياً) ممكنة.

في الوقت نفسه، يبدو احتكام سميث إلى تجربة واقعية مهماً على أنه موضع قوة، ونحتاج هنا إلى التمييز بين بُعدين تدمجهما أحياناً. من ناحية، تستشهد بفكرة تجربة نساء مباشرة، ولهذا ميزتان. **أولاً**، يكون صعباً رؤية كيف يمكن للمرء الاستفادة من تجارب متباعدة تماماً بالضرورة لنساء مختلفات لبناء استشراف نساء على نحو مطلق. بوصفهن موضوعات تجربة مباشرة، ينبغي أن تظهر نساء فوراً لا مختلفات عن بعضهن بعضاً فقط، إنما مترابطات في وحدات جزئية وخاصة مختلفة: سحاقيات، مثلاً، نساء نصرانيات، أمهات، أو نساء سوداوات. تعدُّ آخر هذه العبارات بنفسها موضع اختلاف يُنكر غالباً - كما يحدث حين تُستخدم عبارة "نساء سوداوات" لإثارة تضامن متخيّل أو مفترض على الأغلب بين نساء مختلفات في تجاربهن - وفعلاً في ألوانهن[65] ثانياً، تشير فكرة التجربة عموماً إلى موضوع منفعل، وتقدّم تجربة نساء، من ثم، على نحو غير ملائم بمعايير الفعل على نساء لا أن تقوم نساء ببناء عوالمهن على نحو

فاعل. إحدى ميزات تحديد "استشراف نسوي" لا في تجربة موضوعات أنثوية إنما في أنواع خاصة من ممارسات - مثلاً: تلك الخاصة بحركة نساء - هي أنها تتفادى هذا المعنى السلبي.

البُعد الآخر لاحتكام سميث إلى تجربة مباشرة أكثر وعداً، إلى جانب مفكّرات نسويات أخريات، يوجّهنا نحو تعرّف حياة يومية على أنها التزامات مع آخرين محدّدين في علاقات اجتماعية واقعية متنوّعة، وأماكن محدّدة وأحاسيس بأماكن، وبنشاطات محدّدة وتنظيمات حياتية. يُنكر علم الاجتماع نسبياً تلك الالتزامات، برغم أنها جزء كبير جداً مما يركّز معظم البشر اهتمامهم عليه، وهي أيضاً مصدر أساسي للإحساس بقوة، وموضع أساسي لمقاومة ومعارضة هيمنة أنظمة مجرّدة أو أدوات سائدة، وترياقات أساسية للذعر الذي ينشأ أحياناً من الإحساس بأن "عالماً أكبر" من شركات، ودول قومية، ورأسمالية وأشياء مماثلة قد أصبح لا معنى له. معظم "سياسات الهوية" متجذّرة في التزامات بمكان وخلفيات عامة لتجربة مباشرة ذات معنى.

في استعادة التوكيد على حياة يومية، على كل حال، ينبغي أن نتوخى الحذر بشأن إعادة ابتكار فصل العام/ الخاص على نحو غير نقدي نوعاً ما ضمن التفكير النسوي. يأتي هذا بموازنة الحياة اليومية (كما تفعل سميث ضمن آخرين أحياناً) مع المحلي مقابل ما وراء المحلي، أو العالمي، أو الشامل. إنها، أولاً وقبل كل شيء، ليست مميزة كثيراً عن أي من تلك، وسأعرض مثالاً بسيطاً عن التلفاز والإذاعة اللذين يعدّان الآن جزءاً لا مفر منه من الحياة والتجربة اليومية لكل شخص تقريباً في كل بلد تقريباً في المعمورة. تضم قائمة أعمال وسائل الإعلام الإذاعية علاقات اجتماعية غير مباشرة مقابل علاقات غير مشخّصة مباشرة، لكن لا يمكن مقارنتها بدقة بفكرة

حياة يومية أو تجربة، وربما يشعر المرء بإغراء ليقول إنها قد تُقارن بـ"تجربة مباشرة"، لكن برغم أن هذه تبدو تورية لطيفة، أظن أنها خطأ. من ناحية، نشعر أن تجربتنا عن التلفاز بنفسها مباشرة، برغم أنها تضم تجربة توسطية تماماً هي ما يُفترض أن تكون عليه برامج تلفازية، ومن ناحية أخرى، عدم وجود تجربة أو تجربة ضعيفة ليس توسطياً؛ لأن الكل تقريباً - على الأقل هذا الجانب من الجنون والاستغراق المطلق في الألم - يتضمن لغة وبناءً ثقافياً.

على نحو متصل، ينبغي أن ننتبه لمقارنات مفرطة في التبسيط ومضللة مع مجتمعات أصغر نطاقاً؛ قسم ضئيل من علم الإنسان تشترك فيه سميث ومختصات نسوية أخريات فيما يتعلق بتلك القضية مع هابرماس[66]. تقدّم سميث مثالاً عن قبائل كالاهاري التي يكون فيها كل أعضاء فرقة صغيرة حاضرين حين يوزّع صيّادون اللحم الذي أحضروه معهم إلى الديار، وتستنتج أن "محدّدات الوجود الاجتماعي ظاهرة تماماً لتجربة أعضائها ومتوافقة معها"[67]. هذه على الأقل مبالغة رئيسة، فلا توجد روابط فقط بين مجموعات كالاهاري، وفيها شبكات قرابة، وسلالة، وتبادل اقتصادي، إنما حتى في هذا المجتمع صغير النطاق يكون إشكالياً اقتراح أن رؤية سطحية مرادفة لنوع من وجود غير توسطي لتجربة؛ كأن المادة المحسوسة لتلك التجربة يمكن أن تتغلّب على دور ثقافة في بناء نماذج محدّدة.

تُدرك سميث التعقيدات المتضمّنة في ذلك الارتباط بين ما تدعوه "التنظيم الفعلي والمباشر لعالم التجربة" و"العلاقات الاجتماعية الواسعة" التي نشأت عن حياة اقتصادية رأسمالية، وسلطة سياسية - بيروقراطية، وما شابه. أظن أنني أحاول المضي قدماً في الاتجاه نفسه، لا في اتجاه معاكس، حين أدفع نحو تمييز أبعاد مباشرة أو غير مباشرة لعلاقات (فيها نطاقها المكاني) عن نمط تنظيم

معرفة (فيها "مفهوم تجربة" مقابل "مفهوم مجرّد")، والاثنان يعتمدان على بعضهما لكن ليس متماثلين[68]. يؤكد نموذج سميث الأساسي للأدوات السائدة الاعتمادَ على نمط تصوّري غير مشخّص لتمثيل يخفي القوة الشخصية الحقيقية المتضمنة في أنظمة سلطة. هذا بالغ الأهمية، لكنه يترك لنا أسئلة مهمة، سأثير اثنتين منها.

أولاً، مقابلة سميث المزدوجة لعالم التجربة المباشرة مع عالم من علاقات مجرّدة ومعرفة تصوّرية يعتمد على فهم إشكالي لعالم "ما وراء محلي" من سلطة شاملة ومتكاملة. تشترك سميث هنا - وليس بدرجة كبيرة - بوجهة نظر نسوية عامة ثانوية قيّمة عن أهمية التعلّم من التجربة. هذا نظير التجربة (أياً تكن طريقة فهمنا لها) وهي فكرة بسيطة جداً عن أنظمة معرفة وسلطة كانت قد جعلت تجربة نساء هامشية وفصلتها عن غيرها. تضم الأدوات السائدة لدى سميث ومن دون تمييز واضح (**1**) هيئات وتنظيمات معقّدة أخرى تدخل العالم الاجتماعي على أنها وكلاء أو عوامل جماعية مفترضة، و(**2**) رأسمالية وعمليات منظّمة على نحو شامل أخرى، و(**3**) الخطابات المجرّدة، خاصة المقوننة، التي يتكلم بها علماء اجتماع وآخرون عن كل من تلك[69]. إلى جانب قضايا عامة عن وضوح متصوّر، مهمٌ التفريق بين تلك السمات المختلفة من أدوات سائدة إن أردنا تطوير فهم واضح عن طريقة استخدام قوة بشرية في العمل لتغيير أو مقاومة أي منها أو كلها.

يهتم سؤال **ثانٍ** بطريقة تعاملنا مع تلك المناسبات التي تضللنا فيها تجربة عادية بشأن تأثيرات في حياتنا، خاصة بسبب الطريقة التي تنظّم بها قوى ما وراء محلية العالم. بلغة بيار بورديو، احتمال سوء التعرّف مبني في كل مواقع الفعل الاجتماعي[70]. لطريقة فهمنا تلك القضايا تأثيرات رئيسة في طريقة تفكيرنا بشأن إمكانيات للقوة

والمعارضة. كانت فلاكس قد أشارت إلى إمكانية أن تقوّض تجربتنا في الواقع قدرتنا على استيعاب ما يجري، أو تنفيذ فعل ملائم، وفكرة استشراف نسوي، كما تقترح، "تفترض أن المُضطَهدين لا يتضررون بالطرق الأساسية نفسها بتجربتهم الاجتماعية"[71]. حتى عندما لا "يتضرر" أشخاص بأي شيء، ينبغي أن نسأل عن إمكانية تشويه ثقافات مسيطرة على نحو منتظم - أو ببساطة تكوين - التجربة وحتى التقدير- الذاتي لمجموعات ثانوية. هذا هو، طبعاً، السبب (كما تقترح هاردينغ ربما بتفاصيل وافية) الذي يجعل الاستشراف النسوي لا يتطلّب وجود نساء فقط، إنما يتطلب كلاً من حركة نسائية ونظرية نسوية، وتجعل هذه الاعتراض على أيديولوجيات مهيمنة وثقافات مسيطرة ممكناً.

تدرك سميث أن العالم اليومي مبني من قبل قوى لا تظهر على نحو مباشر، وترفض، مثلاً، فكرة أن جعل العالم اليومي مركز إشكالية لعلم الاجتماع يعني أن يكون موضوع دراسة:

في تكوين العالم اليومي على أنه موضوع لفحص اجتماعي، نحن نعزله على نحو منهجي عن الطرق التي يتجسّد بها واقعياً في سياق منظم اجتماعياً أكبر مما قد يُعرف مباشرة في ذلك النمط... لأن العالم اليومي ليس شفافاً أو واضحاً. أساسيٌّ لتنظيمه بالنسبة إلينا في هذا النموذج من المجتمع هو أن محدّداته الداخلية لا تُكتشف ضمنه[72].

أو، بعد عدّة فقرات، "البنية الحالية لعلاقات اجتماعية محلية منظّمة بعلاقات اجتماعية خارجية"[73]. هذا صحيح، كما أظن، لكن كما اقترحت سابقاً، يدل على فصل مكاني أكثر مما يبدو معقولاً. تعمل علاقات سلطة إدارة واسعة النطاق، وخطاب مجرّد، ورأسمالية ضمن أكثر العلاقات محليةً وخارجها أيضاً. كان إنكار هذا البُعد قد

قوّض مجموعة محاولات لتأسيس نقد لتلك الأنظمة الأوسع نطاقاً في استشراف "عالم حياة" أو محلّية. يبدو هذا إشكالياً خاصة لجهود تحديد موقع استشراف النقد في التجربة المباشرة التي تخوضها مجموعات واقعية في مثل تلك العوالم الحية.

VI

إذا لم يكن الاحتكام إلى تجربة مباشرة أو إلى خطاب عالمي مفترض معروف مُرضياً، هل هناك استشراف يمكن أن نتعرّف عبره سوء التعرّف؟ تجادل هاردينغ من أجل استنتاج من التعدّدية والتناقضات التي تميّز "مواقفنا من موضوعات" ووجودنا ذاته على أننا قوى إنسانية، وكما تقترح تيريزا دو لورتيس (Teresa de Lauretis) فإن "اختلافات بين نساء قد تكون تُفهم على نحو أفضل بأنها اختلافات داخل نساء"[74]. يبدو هذا منطقياً، حتى إذا لم يحل استنتاج من تعدّدية وتناقضات تماماً محل تعرّف نزاعات من أجل هويات فردية وجماعية أكثر تماسكاً. تحاول هاردينغ على نحو مُضّلل موازنة مثل وجهة النظر هذه مع نظرية استشراف ومزاعم في الوقت نفسه لتحقيق تقارب بين نظرية استشراف وما بعد التحديثية. إن جمع جنس مع عرق، ولغة، وتوجّه جنسي، وعلاقات واقعية بين أشخاص، ومجموعة أبعاد أخرى لهوية أمر ليس سهلاً أو غير معقّد، لكن ينبغي أن نبدأ من تعرّف هذا التعقيد وتلك التناقضات.

لا تستوعب نظرية نقدية موضوعاتها بهوياتها البسيطة إنما بتوتراتها الداخلية، وتقترح فكرة نقد جوهري أن ظروفاً في العالم تفتح إمكانيات لتحليل نقدي. تبدو الرأسمالية - تكوّنت تاريخياً بمظهر - "موضوعاً - شيئاً متماثلاً متحرّكاً - ذاتياً"، وقد منح هذا ماركس فرصة نقد اقتصاد سياسي كلاسيكي. لتعرّف وتحليل هذا، لم

يبدأ ماركس من العمل على أنه ببساطة طبقة العمّال أو الظاهرة عبر التاريخية للعمل، إنما من عمل كوّنته الرأسمالية على أنه فئة في توتر أساسي بين الخصوصية الواقعية للبشر الذين استُنفدت حياتهم فيها وعملية التسليع التي منحتها نموذجاً مجرّداً من توسط اجتماعي (قيمة). على نحو مشابه، يُستمد قبول نظرية نسوية إلى حد كبير من وعي نسوي متشعّب تصفه سميث - وعموماً من مجال تناقضات لا في مواقف موضوعات "تقدّم على نحو موضوعي" فقط إنما في هويات وجماعات مبنية ذاتياً.

هذا يميّز نظرية نقدية - في أفضل الحالات - عن أنواع من الاحتكام إلى نقطة أرخميدسية كان نسويون كُثر قد انتقدوها بحق في نظريات وضعها رجال ونتجت جزئياً من استشراف أنظمة سلطة ومال واسعة النطاق. ينبغي تفادي الزعم الكارتري بوجود "وجهة نظر من العدم" لا بالتواصل مع الآخر المُبعد، أو حتى تحديد مكان موضوعات ضمن مملكة تجربة وعلاقات اجتماعية واقعية فقط، إنما بتعرّف توتر يفتح إمكانية نقد وتغيير. إذا قرأناه بهذه الطريقة، لا ينبغي أن تكون الحاجة إلى استشراف نساء دعوة لتأسيسية جديدة، إنما سمة لعملية تكوين - معرفة، ويمكن أن تساعدنا في تعرّف كيف يمكن أن يعمل الجنس بوصفه فئة في تكوين علاقات ضم واستبعاد، وواضحة وغير واضحة، وخصوصية وعامة حتى حين تُنكَر تماماً ويُحافظ على وهم عالمية متحرّرة من الجنس. التكوين التاريخي لخطاب تفاهم علمي، ومجال عام، واقتصاد يُفترض أن يكون مجرداً من الجنس لكنه في الواقع ذكوري حصراً أو غالباً، متناقض ولا ينتج منه تجربة شخصية لنساء عن وعي ونزاع فقط، إنما الإمكانية الفئوية لتحدٍّ نقدي للطرق التي تبدو بها المؤسسات التي تكوّن حياتنا قوى ثابتة وغير مشخّصة.

يعكس البناء الجنسي لحياة اجتماعية، ويساعد أيضاً في، إنتاج خطاب تبدو فيه الأدوات السائدة، والاقتصاد، والدولة... إلخ أنظمةً خالية من عوامل - بكلمات أخرى، يمكن دراستها على أنها ظاهرة موضوعية أو حتى طبيعية لا تتطلّب عناية بالتجربة واهتمامات بتكوين - المعرفة وعمليات المراقب، أو سجل بالطريقة التي تستعمل بها قوى إنسانية السلطة في، وعبر، مثل تلك الأشكال من الأدوات السائدة. محاولة إماطة اللثام عن التجرّد الزائف لمثل تلك الأنظمة التي يُفترض أنها غير مشخّصة بالغ الأهمية، لا بهدف استيعاب الطبيعة الجنسية للعالم فقط، إنما عموماً لتعرّف مثل أنظمة التمدّية تلك.

الهوامش

(1) تكلّمت عن هذا التمييز بإيجاز في الفصل 3 من هذا الكتاب.

(2) (Rousseau, 1962).

(3) انظر الفقرة 40 من (Kant, 1987). كما رأينا في المدخل، في حال الحكم، تدل العالمية لكَنْت على قابلية نقل عالمية.

(4) (Kant, 1987, p. 161, (para. 40)).

(5) أو إنسان على أنه تجسيد لسلطة عمل فاعلة؛ انظر خاصة (Marx, 1975).

(6) انظر (Marx and Engels 1975, p. 37).

(7) انظر: "Reification and the Consciousness of the Proletariat" in: Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1922).

(8) كان بوستون قد أظهر هذا على نحو لطيف فيما يتعلق بلوكاش ومعظم أشكال الماركسية التقليدية، وطوّر قراءة بديلة لماركس تحاول الابتعاد عن إشكالية الموضوع - الشيء. انظر (Postone, 1993) خاصة الصفحتين 88 و175 عن لوكاش.

(9) في(Hegel, 1977).

(10) انظر المجلّدات المتنوعة من *Subaltern Studies*، خاصة مقالة سبيفاك (Spivak) الاستفزازية، انظر (Spivak, 1988). قارن تذكير غيلوري (Gilroy) المفيد بحقيقة أن هيغل كان، بالمحصلة، يتكلم عن عبودية (Gilroy, 1993, ch. 1).

(11) يذكّرنا استخدام تعبير كون "عدم قابلية القياس" أن هذا الاهتمام بإمكانية وجود

اختلافات عميقة في توجهات معرفية و/ أو وجودية كان جزءاً من تيار فكري أوسع نطاقاً. كان هذا، طبعاً، مركزياً لتفكير مختص ما بعد بنيوية وإحدى قواعد الصلة بين ما بعد البنيوية وعدّة أشكال من نظرية النسوية انظر (Nicholson, 1991).

(12) "Flax, Gender as a Social Problem" مقتبس من (Harding, 1986 pp. 28-29).

(13) انظر (Harding, 1991 p. 121).

(14) انظر (Smith, 1990, p. 13). بدأت مفكرتان نسويتان أخريان تطوير نظريات معرفة استشرافية باكراً نسبياً حين كان عمل سميث لا يزال غير معروف على نطاق واسع خارج كندا. انظر (Hartsock, 1983) و(Rose, 1983).

(15) انظر (Smith, 1987, p. 81)..

(16) بشأن قضية تعددية العام، انظر الفصل 8 من هذا الكتاب.

(17) أتكلم عن قضية الجوهرية في الفصل الآتي. ربما أهم عمل رائد لإظهار الإنتاج التاريخي لـ "نظام جنساني - جنسي" (Rubin, 1975). لا تحدّد مقاربة روبين نطاق التنوّعات في عمل الجنس على أنه فئة في عهود تاريخية أو بيئات ثقافية مختلفة. تحتاج سجلات فوكو عن إنتاج "الذات" الفردية والجنسانية إلى استكشاف نموذج أكثر تحديداً تاريخياً من الجنس.

(18) انظر (Smith, 1987, p. 4).

(19) انظر (Postone, 1993). لا ترى فلاكس أن ماركس يمكن أن يقرأ هذا بطريقة أخرى، لكن ترى كيف تثير قراءة عبر تاريخية مشكلات في نسوية اجتماعية: "يطبّق ماركسيون (فيهم نسويون اشتراكيون) على نحو غير نقدي مفاهيم ماركس التي كان ينبغي استخدامها لوصف نموذج محدد من إنتاج السلع على كل سمات الحياة الإنسانية وفي كل العصور التاريخية... في نظرية ماركس يُعامل العمل (المحدّد على أنه تحوّل أشياء طبيعية أو أخرى إلى أشياء تتمتع بقيمة عند استخدامها أو تبادلها) على أنه "جوهر" تاريخ و"كينونة" إنسانية. تحت تأثير مثل هذا الافتراضات، انتهى المطاف بنسويين اشتراكيين إلى وضع مزاعم مختزلة مثل الآتي: "الأسرة محدّدة بدقة على أنها علاقات خاصة بين رجال ونساء، والعلاقات الاجتماعية للأسرة هي تلك العلاقات الخاصة التي يجري تنفيذها". بين مشكلات أخرى، تتجاهل مثل هذه المزاعم وجود وحسّية نشاطات أشخاص حقيقيين في أسر (مثلاً: أبناء، الذين يكون جزء على الأقل من تجاربهم الأسرية والتكوينية لا علاقة له بالإنتاج). ستصف بضع نساء تجاربهن في الحمل والإنجاب بتعبيرات إنتاج قوة عمل سلعية للسوق" انظر (Flax, 1990, p. 154) و (Kuhn, 1978).

(20) انظر (Harding, Sandra 1986, p. 158).

(21) انظر (Harding, 1991, p. 167).

(22) (Harding, 1991, p. 121, n. 19).

(23) المصدر نفسه، ص 123 بخط مائل بالأصلي.

(24) انظر (Flax, 1990, p. 227).

(25) تحديداً بسبب الفشل في تمييز اتفاق قائم على اقتناع عن ذاك القائم على حقيقة ألقى هابرماس باللوم على تفسير غادامير، (Habermas, 1988, ch. 8).

(26) انظر (Lyotard, 1984, see esp. p. 30).

(27) على الرغم من أن العبارة تبدو غريبة جداً، إلا أن ليوتار كَنْتي جديد مناقض التنوير أساساً. إضافة إلى (Lyotard, 1984)، انظر (Lyotard, 1988) وخاصة (Lyotard, 1991).

(28) لن أحاول ملاحقة تطوّر تاريخ وعلم اجتماع العلم. كانت الأفكار الملحوظة آنفاً قد أصبحت عادية منذ الستينات، خاصة منذ عمل كون الشهير (Kuhn, 1970). كان كثير منها، على كل حال، قد ورد ضمناً في العمل التجريبي لمؤرخي علوم منذ على الأقل سارتون (Sarton)، برغم أنها لم تُجعل موضوعات أو نظريات.

(29) تذكّر مدى اعتماد التنوير، على أنه بناء سردي وبلاغي، على صورة ماضي وهمي، وغامض ومبهم - قدّم تنويريون كُثر مثالاً له في النصرانية الكاثوليكية الرومانية. لم تكن تطوّرات فيما نعدّه الآن حقولاً متنوّعة من علم طبيعي ومادي، وفلسفة، وعلم إنساني أو اجتماعي مختلفة جداً عن بعضها وتشترك في توجّه مشابه على نحو واسع. يبقى (Gay, 1969) ربما أفضل مُدخل لأولئك الذين لا يعرفون هذا السرد.

(30) إلى جانب معايير الدعاية ذات الصلة، حملت هذه الحجة مضامين سياسية مضادة السلطة، انظر (Laursen, 1986).

(31) انظر (Kant, p. 160, parp. 40). تفترض كل من وجهتي نظر كَنْت وهابرماس أنه من أجل تضمين أنواع مختلفة من الاستشراف في خطاب قابل للنقل عالمياً ينبغي أن تكون جميعها قابلة للقياس، وفعلاً ليس لديها سجل نظري قوي عن اختلافات بين موضوعات. فعلاً، يعدُّ كلاهما مثل هذه الاختلافات شيئاً ينبغي تصنيفه وإبقائه خارج خطاب العلم - وفي تلك الحال المجال العام - بدلاً من كونه مصدر منتج ينتج معرفة. هذه إحدى المشكلات التي تحاول أنواع أخرى من نظريات الاستشراف معالجتها.

(32) انظر (Haraway, 1989).

(33) انظر (Dietz, 1992).

(34) يستطيع المرء رؤية أوجه تشابه مع عدد من الحجج المماثلة لمقاربات حوارية في حقول أخرى من الدراسة. كانت نسخة من هذا، مثلاً، مركزية لـ "المدرسة غير الشخصية" للتحليلات النفسية التي كان هاري ستاك سوليفان (Harry Stack Sullivan) وكلارا تومبسون (Clara Thompson) رائدين فيها. فعلاً، أكّدت عدّة فواصل أخرى عن الفرودية الأرثوذكسية على العلاقة الحوارية بين مُحلِّل ومُحَلَّل وتحدّت الموضوعانية العلمية لفرويد مع اختلافها بشأن قضايا نظرية أكثر تجريداً، وتعدُّ كارن هورني (Karen Horney) مثالاً آخر في السياق الأميركي. كانت العلاقة بين تحليل نفسي ونسوية قد أصبحت، كما أظن، راسخة تماماً في النزاعات الأوروبية الكبيرة: بشأن علاقات الشيء مقابل علم نفس الأنا في إنجلترا وخاصة بين بنيويين لاكانيين وتحليلات أكثر تحفظاً في فرنسا.

(35) (Smith, 1987, pp. 111-116).

(36) كانت هناك عدّة محاولات لتوضيح ما تبدو عليه مثل تلك المقاربة الحوارية لتحقيق علمي (عموماً لا يُدعى كذلك)، وكيف يمكن أن تنتج معرفة في حقول شتّى من البحث. دراسة إيفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) عن عمل باربرا مكلينتوك (Keller, 1983)، ربما يكون الأبرز.

(37) انظر (Rorty, 1987). انظر أيضاً (Rorty, 1979)، ويجادل فيه بقوة ضد نظريات معرفة متماثلة، لكن يرى إرث التنوير والعلم الحديث كله بمعايير مثل تلك المزاعم ليعكس صورة الطبيعة. أظن أن هذه النزعة لرؤية شيء جديد وجذري يهدّد اكتشاف أن العلم خطاب قد تكون نتيجة فهم العلم حصرياً عبر فلسفة العلم بدلاً من تاريخ العلم أو الممارسة الفعلية لعلماء.

(38) تجد هاردينغ نفسها تتخطّى تماماً هذه "إما/ أو"، كما اقترحت آنفاً، حين تقرّر أن تزعم موضوعية استشراف نسوي في حين تزعم في الوقت نفسه لا نهاية ما بعد التحديثية. في الفصول الأخيرة من كتابها تخطو بضع خطوات نحو فكرة أكثر إشراقاً في جعل استشراف نسوي متجذراً لا في موضوعات معينة، أو حياة فئة النساء، إنما في ممارسات تطوّرت تاريخياً بحركة نساء، لكنها لا تقدّم هذا على أنه مقاربة بديلة لثنائية دوروثي سميث ودريدا التي قد اعتنقتها.

(39) انظر (Harding, 1991, pp. 146-147).

(40) في هذا، تؤكد هاردينغ (Harding) مباشرة مزاعم هوركهايمر (Horkheimer) على أن نظرية نقدية مختلفة عن نظرية تقليدية؛ (Horkheimer, 1982).

(41) انظر (Harding, 1986, p. 138).

(42) المصدر نفسه.

(43) انظر (Harding, 1991, p. 248ff).

(44) انظر مقال "Situated Knowledges"، الذي يرد مباشرة على هاردينغ، في (Haraway, 1991).

(45) يشترك سجل سميث عن استشراف نسوي كثيراً أيضاً مع قراءات لعمل ماركس على أنه وجودية اجتماعية، مثل (Gould, 1978). إضافة إلى هذا، تقرأ سميث عمل ماركس على أنه مقاربة تقدم لباحثين "طريقة استكشاف علاقات اجتماعية يومية من دون بناء عالم مُنفّر من أفكار تجريدية" (Smith, 1990, p. 61). لا توضّح القراءة كيف تظن سميث أننا يجب أن نتعرّف الأفكار التجريدية "الحقيقية" للرأسمالية (كما نوقشت في الفصل الأول من (Tilly, 1990) نظراً إلى أنه لا يمكن استيعابها عبر استكشاف بسيط لعلاقات اجتماعية يومية كما تدل ضمناً).

(46) هذا الاعتماد على تجربة واقعية مركزي، مثلاً، لما تعدّه أبثكر (Aptheker) وزميلاتها استشرافاً نسوياً، انظر (Aptheker, 1989). هذا مشترك أيضاً مع عدد من النسويين الذين لا يدخلون في نزاعات معرفية.

(47) (Lukacs, 1922).

(48) انظر آراء هاردينغ العامة عن مثل حجج مختص ما بعد التحديثية هذه ضد نظريات استشراف نسوي في (Harding, 1986)، الفصلين 6 و7، وبخاصة (Harding, 1991)، الفصل 7. هناك محاولة جيدة لإقامة علاقة بين نظرية استشراف وآراء مختصي ما بعد التحديثية في (Flax, 1990).

(49) (Dietz, 1992).

(50) (Harding, 1991, p. 286)، انظر أيضاً (Dietz, 1992).

(51) (Harding, 1991, p. 298).

(52) (Haraway, 1991)، انظر بخاصة "Haraway, "Cyborg Manifesto.

(53) (Smith, 1990, p. 34)، الرد على (Harding, 1986).

(54) (Smith, 1990).

(55) (Smith, 1987, p. 122).

(56) (Gadamer, 1975). هذا ما كان تايلور قد وصفه بأنه عملية البحث عن "كسب معرفي" (Taylor, 1989)، انظر النقاش واقتباسات أخرى في الفصل 1 و2 من هذا الكتاب.

(57) انظر الفصل 2 من هذا الكتاب.

(58) يقدم دريدا النسخة الأكثر تكلّفاً من هذه المقاربة لخطاب تُتخذ فيه مواقف من دون تطوير حجج، انظر بخاصة (Derrida, 1981).

(59) (Baruch and Meisel 1984).

(60) (Harding, 1991, pp. 284-285). يظهر النوع نفسه من القضايا - فيه التوتر نفسه بين الحاجة إلى وساطة نظرية واحتكام إلى تجربة مباشرة - فيما يتعلق بمفهوم دوبوا عن الوعي المزدوج وأفكار عن العرق والهوية أكثر عمومية. انظر النقاش في(Gilroy, 1993).

(61) انظر تحليل ميجل عن علاقة دريدا بهذه السلسلة في (Megill, 1985)، الذي يعدُّ أكثر إنصافاً وتأييداً من رأي هابرماس في (Habermas, 1987).

(62) (Derrida, 1982, p. 130).

(63) (Habermas, 1984).

(64) انظر (Fraser, 1989)، انظر أيضاً كتاب (Fraser, 1992).

(65) هذه قضية ذُكرت تلميحاً أكثر مما نوقشت بجدّية. ربما تكون أفضل معالجة لها في عمل (Collins, 1991)، برغم نزعتها لافتراض أن الإقرار بتداخل بُعدي "كلاهما/ أو" للاختلاف يعالج على نحو ملائم بدلاً من أن يتعرّف فقط القضية النظرية الأساسية (وفيما يتعلق بتلك القضية، برغم اقتراحها إطاراً معرفياً للمرجع على أنه كافٍ لحل هذه المشكلة).

(66) انظر، مثلاً، إلى سجل هاردينغ المزعج جداً القائل إن رأي العالم الأفريقي مماثل لرأي العالم النسوي - يستند كثيراً إلى مصدر واحد، غير موثوق إطلاقاً، وفشل في تمييز فئات مثل "أفريقيين"، و"مختصين بالثقافة الأفريقية" و"أميركيين - أفريقيين" (Harding, 1986)، الفصل 7.

(67) (Smith, 1987, p. 92).

(68) قارن صياغة سميث في (Smith, 1987, p. 75).

(69) تكوّن سميث ومختصو نسوية يتخذون مواقف مشابهة جماعة مشهورة وإن تكن مدهشة هنا، فهت تقدّمن معادلات مشابهة لتلك التي أنجزتها بارسونز في (Parsons, 1968) وهابرماس (Habermas, 1984) عند الحديث عن مال وسلطة على أنهما "وسائل توجيه غير لغوية" تنظّم أنظمة اقتصاد وإدارة سبرنية تتمتع منطقياً بالترتيب نفسه (وذلك ينعكس في نظرية أنظمة وخطابات مجرّدة أخرى تتكلم عنها).

(70) انظر (Bourdieu, 1977) والفصل 4 من هذا الكتاب. "سوء تعرّف" ملائم أكثر من أفكار مثل وعي زائف؛ لأنه يقترح (1) أن الحقيقة تُستوعب جزئياً لا تُزيّف تماماً، و(2) أن الظاهرة موضع تساؤل أكثر انتشاراً من علاقات تابعين بأيديولوجيات تخدم اهتمامات الأعلى منزلة.

(71) تتابع فلاكس: "بالعكس، يفترض هذا الموقف أن المُضطَهَد يتمتع بعلاقة امتياز متكاملة، لا مجرد علاقة مختلفة مع حقيقة وقدرة على فهمها موجودة 'هناك' تنتظر تمثيلنا" (Flax, 1990, p. 141). تعتمد نسخة هارتسوك من نظرية استشراف نسوية كثيراً على فكرة تجربة نساء مباشرة، وتلائم الامتياز المعرفي الذي انتقدته فلاكس بتحويل جدال هيغيلي إلى فكرة بسيطة جداً عن العكس. عندما تُنظّم تجربة بطرق معاكسة أساساً لمجموعتين، كما تقول، "يمكن للمرء أن يتوقع أن رؤية كل منهما ستمثّل عكساً للآخر، وفي أنظمة سيطرة ستكون الرؤية المتوافرة للحكّام جزئية ومنحرفة" (Hartsock, 1983, p. 285). لاحظ ضيق الحيّز الذي يتركه مثل هذا السجل لتحليل ثقافة أو سوء تعرّف هيمنة.

(72) (Smith, 1987, pp. 90-91).

(73) المصدر نفسه، ص 94.

(74) (De Lauretis, 1986, p. 14).

الفصل السابع

سياسة الهوية والتعرّف

I

التعدّدية، كما لاحظت حنّة أرندت، أساسية للحالة الإنسانية[1]. نحن متميزون عن بعضنا البعض، ونعمل جاهدين غالباً لتمييز أنفسنا أكثر، لكن كما أكّدت أرندت، كل بُعد تمييز ملائم ضمنياً أيضاً لإنشاء صفة مشتركة مع مجموعة من آخرين مميزين على نحو مشابه. ليس هناك تماثل بسيط لا يميّزه اختلاف، لكن أيضاً لا يوجد تمييز لا يعتمد على خلفية معينة من تعرّف عام[2].

تكون الاهتمامات بهوية فردية وجماعية كلّية الوجود، فنحن لا نعرف أشخاصاً من دون أسماء، أو لغات أو ثقافات لا يكون فيها نوع ما من تمييزات بين ذات وأخرى، ونحن وهم. برغم أن هذا الاهتمام قد يكون عالمياً، على كل حال، إلا أن الهويات نفسها ليست كذلك، ويبدو أن الجنس والعمر يميزان الناس في كل مكان تقريباً، والنسب أو الأصل ذو أهمية واسعة للجميع على حد سواء تقريباً. ليست مصادفة أن يبدو ذلك الخطاب عن الهوية بمعنى مهم حديثاً على نحو مميز - يبدو، فعلاً، جوهرياً من الحقبة الحديثة ومحدداً جزئياً بها.

لهذا علاقة بكل من جهد مكثّف لتعزيز هوية فردية، وزيادة التماثل مع فئات اجتماعية وثقافية، وتقوية التماثل - الذاتي. استجابت تلك الجهود لتغييرات اجتماعية جعلت كلاً من الإنتاج والتعرّف للهويات إشكالياً حديثاً ومنحت فرصاً جديدة لأولئك الذين تمنّوا تغيير أشكال الهويات. هذا الاهتمام الحديث المكثّف بالهوية ليس ببساطة إيجابياً أو سلبياً، وظهرت سمات مختلفة منه في تحليلات ميشال فوكو عن الطريقة التي يُنتج بها فرع معرفة نوعاً جديداً من ذات فردية، وعرض تشارلز تايلور لمصادر الذات في تحوّلات تفكير ديني وتقويمات جديدة لسعادة عادية، ومعالجات أكثر تقليدية لبروز الفردانية على أنها سرد حرية[3]. مقام مشترك أساسي هو تعرّف نوع جديد من الضغط على هوية؛ أي: على فكرة أن الذات كينونة ووعي متكاملان، واسم وصوت. يعدُّ cogito ديكارت دليلاً أساسياً للضغط الجديد على الهوية. "أنا أفكر، إذن أنا موجود". لا يصبح الشخص موضوعاً معرفياً متحرراً فقط، إنما تُقدّم المعرفة على أنها تعتمد على هذا الموضوع. في عمل فيخته (Fichte)، تُهذّب المعادلة البسيطة "أنا هو أنا" إلى زعم فلسفي هو الكفاية - الذاتية للهوية، وفي أجزاء أخرى من التقليد المالي الألماني يُضمُّ هذا إلى توكيد السلطة الشكلية الأساسية للإرادة. برغم أن معرفة وتعرّف الذات مرتبطان بحمل هذا العبء الفلسفي، إلا أنه يُنظر إليهما على نحو أكثر عموماً على أنهما ثابتان، ويعكسان الذات بهوية بسيطة لا علاقة معقّدة. أضحى المسرح جاهزاً للتحوّل الجدلي لهذا التقليد عند هيغل، ومفكرين لاحقين مثل فرويد وفيغوتسكي وباختين، لإعادة اكتشاف أفكار الحوار والنزاع الداخلي، وحتى عندما تساءلوا وخلفائهم عن التماثل - الذاتي البسيط، على كل حال، ركّز معظمهم على الهوية بمعنى قوي نسبياً، وعلى فردية متكاملة.

في الوقت نفسه، ظهرت ذوات حديثة لتحمل أنواعاً جديدة من العبء الأخلاقي. كان هذا العبء مخصصاً للذات في *Confessions* أوغسطين (Augustine)، الذي ضم اهتمامات يهودية - نصرانية بإله واحد وخلاص فردي إلى نماذج إغريقية من استكشاف فكري وأفكار تعرّف لابتكار نوع جديد من استبطان مشبع أخلاقياً. بعد ألف سنة من أوغسطين، على كل حال، عادت فرضية مشابهة للظهور على أنها جزء من تركيبة فهم - الذات الحديث. وجّهت الأنواع نفسها من مصادر أخلاقية الحركات الأساسية، على الأغلب بدافع نصراني، نحو إعادة التفكير في طبيعة وأهمية الذاتية في الحقبة من الإصلاح إلى التنوير[4]. هذه الذاتية المشبعة أخلاقياً ليست بكل سماتها حديثة على نحو فريد لكن هذا لم يمنعها من أن تكون حديثة على نحو مميز.

خطاب الذات حديث على نحو مميز، والحداثة ترتبط بنحو مميز بخطاب الذات، ليس بسبب العبء المعرفي والأخلاقي المتعلق بالذات والهوية - الذاتية فقط، فالاهتمامات الحديثة بالهوية انبثقت أيضاً من طرق جعلت الحداثة بها الهوية إشكالية على نحو مميز. ليس بسيطاً - أو حتى واضحاً في هذه الحال - أن يهمنا أكثر من أسلافنا ما نكون عليه، وفي الواقع أصبح أصعب علينا معرفة من نكون والحفاظ على هذه الهوية الخاصة بنحو مُرضٍ في حياتنا وفي تعرّفنا آخرين. لهذا كان ما يدعوه أدورنو "رطانة الموثوقية" مميزاً جداً للحقبة الحديثة في الحياة اليومية والسياسة إضافة إلى علم الجمال ومدارس معينة (خاصة وجودية هايدغر) من الفلسفة[5]. تذكّر نموذج تدخّل زولا (Zola) في قضية دريفوس (Dreyfus)، ورسالته الشهيرة "J'accuse" التي لم تقدّم حجة إنما تعبيراً مكثّفاً عن اقتناع شخصي[6].

يمكن أن تفرض كل من الهوية ـ الذاتية والتعرّف تحدّيات وصعوبات. لا يمكن فصل المعرفة ـ الذاتية ـ دائماً إبداع مهما بدا أنه اكتشاف ـ إطلاقاً عن مزاعم يعرفها آخرون بطرق محدّدة، لكن البُعدين قد لا يكونان إشكاليين على حد سواء. يمكن أن تكون عدّة سمات من بناء أو إنجاز هوية، مثلاً، مملوءة بعقبات من دون جعل تعرّف الهوية نفسها من قبل آخرين إشكالياً. كان إنجاز الارتقاء إلى أعلى، لأقل عبر الكنيسة من صفوف الكهنة العاديين إلى الأسقفية، صعباً دائماً وأصعب بالنسبة إلى بعض الطامحين من آخرين، لكن نادراً وعلى نحو متقطّع فقط كانت هويات الأساقفة موضوع نزاع. إضافة إلى هذا، تقدم الكنيسة - أو على الأقل يبدو أن معظم تاريخها يقدّم - برنامجاً شاملاً للهويات. لا يمكن تثبيت أساقفة في عزلة إنما يُرسمون في احتفال ديني قائم على تقليد وأيديولوجية ويتقلّدون سلطتهم لا مع رموز مناصبهم فقط إنما بإقرار ضمني من قبل آخرين ذوي سلطة أيضاً. لكن هذا النوع من الوضوح، المتجذّر لا في اتفاق ثقافي أو أيديولوجي فقط إنما في تقوية تقدّمها شبكات منظّمة شاملة من علاقات اجتماعية، هو بالضبط ما يتعرّض لتحدٍّ من قبل معظم أنواع الهوية في الحقبة الحديثة. لم يكن وضوح برامج هوية أبكر مثالياً تماماً، ويتميز غالباً بشذوذ وشكوك وخداع أكثر مما يمكن أن نتخيّل بنحو رجعي، إلا أنها ضمنت بالرغم من ذلك مستوى قبول لا يرقى إليه الشك للنظام الظاهر من فئات اجتماعية لم نعد نراه الآن. بكلمات بورديو، كان ذلك قد سمح بظهور برامج فهم ونظام معياري على أنه **تحديثي**، كما يُحدَّد ببساطة، بدل أن يكون **تقليدياً** أو مصاناً على نحو موثوق، فضلاً عن **هرطقي** ومتنافس ضمنياً[7].

تعني الحداثة في جزء مهم منها انفصام عرى - أو خفضاً إلى

حد لا علاقية - معظم برامج الهوية الشاملة. لا تزال القرابة مهمة لنا بوصفنا أفراداً، فنحن نضفي عليها صبغة عاطفية كبيرة، لكن القرابة لم تعد تقدّم لنا قالباً عاماً لهويات اجتماعية وشخصية. عندما نلتقي غرباء في مطار، لا نعدُّ على الأغلب علاقتهم معنا جزءاً من نظام شخصي عام من علاقات قرابة يمكن أن يوفّر لنا وضوحاً بشأن من نكون فيما يتعلق ببعضنا بعضاً وكيف ينبغي أن نتصرف. يميّزنا هذا عن، لأقل، نوير قد نلتقي به في أثناء رعاية ماشيته عند حفرة ماء في إقليم نيلي جنوبي السودان في العشرينات والثلاثينات[8]. قد يكون نوير واجهوا تعقيدات - ربما يشتركون في قرابة عشائرية مع آخرين من قرى منافسة، مثلاً، أو ينضمون إلى أنسباء لهم في مقاومة أقربائهم بالدم - لكن برغم تعدّدية هوياتهم التي يمكن تصنيفها، وقدرتهم على إدارتها بفاعلية، إلا أنهم يمتلكون مجموعة متفق عليها تقريباً من كلام مشترك عن كل من التماثل - الذاتي وتعرّف آخرين. من دون ادّعاء الكمال، يتمتعون بمستوى عال من التنظيم لبرنامج هوياتهم، وكان هذا إشكالياً أساساً عند جماعات ثانوية - وطبعاً كانت أنماط هجرة، ونزاعات بين جماعات، وتواصل معقّدة ومهمة في القارة الأفريقية. لا أقصد أن أقترح أن كل قضايا الهوية قد استقرّت ببساطة وثبات لنوير، إنما أن معظمها ظهر ضمن مجال نشاط حيث تستطيع مجموعة محدودة من بيانات عامة تنظيم نزاعات الهوية والتعرّف. الآن، طبعاً، بوصفهم جنوبيين ضمن السودان المتنوّع إثنياً ودينياً وسياسياً، وأعضاء قبيلة متورّطين في تمرّد انفصالي (منقسم داخل بنفسه)، ونصارى أحياناً وأرواحيين على نطاق واسع، وعمّال بناء في اقتصاد يركّز على المدينة بازدياد، لم يعد بمقدور نوير معاملة فئات هوية نوير على أنها محدّدة سلفاً، لكن ينبغي أن يواجهوا التحدّي الحديث لتقرير كيف يمكن أن يندمجوا في مشروعات هوية جماعية وفردية تفترض سلفاً نقشاً في تعدّدية برامج

هوية غير قابلة للقياس. التغيير ليس خاصاً بالنطاق فقط، إنما بالتعقيد خاصة بمدى المنافسة بشأن هويات بارزة.

أنظمة القرابة ليست النوع الوحيد من برامج الهوية الشاملة التي قد عرفها العالم. في التاريخ الأوروبي، وبالرغم من التغيّر الملحوظ لمؤسسات وهويات محلية، إلا أن فكرة "سلسلة الكينونة الكبيرة" قدّمت منذ وقت طويل نوعاً من خلفية عقائدية لمنافسات بشأن هويات محدّدة[9]. عموماً، القصد ليس مقارنة الحدود القصوى لتنظيم شامل بوهم الغياب الكامل لأنظمة هوية نظرية معروفة سابقاً، إنما تعرّف متغيّر. شهدت الحقبة الحديثة ازدياداً كبيراً في تعدّدية برامج الهوية ما جعلها تمثّل فرصة نوعية، وإن تكن موزّعة على نحو غير منظم في الوقت والمكان. (أو، ربما من الأفضل القول إن هذا التحوّل في بنية الهوية ساعد على تكوين الحقبة الحديثة كما نعرفها). في الحقبة الحديثة، تُبنى الهوية دائماً وتبرز في حقل غير متجانس ووسط خطابات ثقافية متنافسة. بكلمات كاسكاردي (Cascardi)، ملخصاً حجة فيبرية وهابرماسية على حد سواء: "الموضوع الحديث محدّد بنشره في سلسلة من مجالات قيمة منفصلة، ينحو كل منها إلى إقصاء الباقي أو محاولة تأكيد تفوقه عليها"[10]. الموضوع ظاهر في تمييز كَنْت لمملكة السبب النقي (الحقيقة)، عن السبب العملي (أخلاقي) وكلاهما عن حكم جمالي (ذوق) [خاصة حين لا يُرى الحكم على أنه حقيقة وأخلاق توسطية]. هذا أساسي لفكرة هيغل عن انقسامات الحداثة، وللبحث عن وحدة جديدة تتحوّل إلى علم أساطير جديد لدى شليغل (Schlegel) ونيتشه، و"وجودية أساسية" لدى هايدغر. عندما يركّز مختصو ما بعد التحديثية اهتمامهم على التنوير العقلاني، يستعيرون قوة نقدية من هذا التقليد، لكنهم يرفضون عموماً مسعاه لإعادة التوحيد. لا يكون التوتر وحتى عدم

قابلية القياس ضمن مجالات القيمة والخطابات المتنوّعة شقاقاً في كُلٍّ اجتماعي أكبر أو "صعوبات خارجية لأفراد فقط، إنما سلسلة من التناقضات ضمن "الذات - الموضوع" أيضاً.

إذا كان جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) محقاً، بكلمات أخرى، بأن إحساسنا بالذات يتكوّن في علاقات مع آخرين محدّدين مهمين وأخرى اجتماعية عامة، سنكون أمام تحدٍّ جدّي يكون مستحيلاً فيه افتراض مطابقة بين آخرين مهمين أو فردية الآخر العام[11]. نظراً إلى أن القصة عن التكوين - الذاتي وعولمة صور وقدرات، لا تصبح بيئتنا فقط إنما ذواتنا أيضاً معقدة جداً. هذا النوع من التعقيد، لأكون واضحاً، ليس حديثاً على نحو فريد بأي طريقة، وتدل سمات منه على مشروعات - هوية في مجموعة مجتمعات غريبة جداً داخلياً - مثل معظم مجتمعات جنوبي آسيا. قد تكون حياة أسرية أقل تأثراً تقليدياً بتلك التناقضات الذاتية بين أخرى، على نحو مهم وعام، من حياة عامة. على الرغم من ذلك، يجعل فهمٌ تنويريٌّ لكل من الذات الفردية والجماعية بمعايير مشروع توحيدي وكُلٍّ متكامل ممتزج بحقيقة نماذج متعددة، ومتنافسة، وبيئات غريبة قد لا تكون قابلة للقياس قضيةً حديثة مميزة.

II

يميل عالم اجتماع إلى التفكير بأن بلاغة ما بعد البنيوية الجديدة عن "مواقف - موضوعات" و"تشريعات" هي إعادة إبداع غير ضرورية لمفردات المكانة والدور المألوفة. هذه إحدى نتائج حقيقة أن كثيراً من أبرز النظريات الاجتماعية الحالية قد نشأت خارج علم الاجتماع وغالباً مع جهل للنظرية الاجتماعية. إضافة إلى هذا، وبرغم أن المقاربة الاجتماعية الأقدم لـ "أدوار" تقدم طريقة لملاحظة أن

أفراد يحملون هويات متعدّدة، إلا أنها عادة تحجب التأثير الكامل لهذا. تفترض معظم نسخ نظرية الدور ضمنياً نوعاً من استقلالية وجودية للفرد عن أدواره/ أدوارها المتنوّعة. قد يختبر أفرادٌ تجربة "إجهاد" تنبثق من توترات بين أدوارهم[12]. في نسخ قوية من نظرية الدور، قد يُفهم أشخاص على أنهم يتكونون جزئياً بأدوارهم، لكن حتى ضمن بلاغتها، لا تعالج نظرية دور على نحو ملائم تعقيد مشكلة علاقة أدوار متعددة ببعضها البعض - أو بنحو أكثر دقة، تسوية التوقعات (فيها توقعات - ذاتية) القائمة على عدّة مراتب. كان الاهتمام يتركّز على حُسن (أو سوء) لعب أفراد لأدوار محدّدة اجتماعياً - طبيب، أب... إلخ. لم يكن هناك اهتمام كبير مماثل بـ (1) الخطابات التي تمنح قيمة إلى، أو تسحبها من، أداء أدوار ممكنة متنوّعة، أو (2) الاعتراض على تلك الأدوار أو التنافس السياسي عليها، أو (3) أنواع الأداء التي يتجاوز بها ممثلون أدوارهم أو يخرجون عنها و/ أو ابتكار أدوار جديدة، أو (4) إمكانية أن يكون نوع من تجزئة الذات منتجاً ثانوياً، كلي الوجود، لأداء - دور ناجح ظاهرياً[13]. كان التحليل الاجتماعي لأدوار بالرغم من ذلك خطوة خارج نطاق جعل الهوية الإنسانية بيولوجية أو نفسية أساساً، وسهّل تعرّف بناء الذات في حياة اجتماعية.

كانت البنائية الاجتماعية قد أصبحت واسعة الانتشار جداً، وخارج نطاق علم الاجتماع، وتحدّت في وقت واحد فكرة أن الهوية محدّدة طبيعياً وفكرة أنها تُنتج بأفعال إرادة فرد. في أفضل حالاتها، تحدّت حجج مختص البنائية الاجتماعية أيضاً أفكاراً "جوهرية" بأن أشخاصاً أفراداً يمكن أن يتمتعوا بهويات فردية، ومتكاملة، ومتجانسة تماماً، وغير إشكالية[14]. وبالصفة نفسها تحدّت حجج مختص بنائية سجلات هويات جماعية على أنها تستند إلى "جوهر" ما أو

مجموعة ميزات رئيسة يشترك بها كل أعضاء المجموعة ولا أحد غيرهم. من ثم، مثلاً، يكتب دايسون (Dyson) عن الحاجة إلى التحرّك إلى "ما وراء الجوهرية" في "توسيع نقد ثقافي أميركي - أفريقي" :

طبعاً، لا أعني أنه لا توجد خصائص ثقافية سوداء مميزة استمرت بتبدّل المكان ومرور الوقت، لكن ميزات الحياة السوداء تلك هي منتجات البناء التاريخي والاجتماعي لهوية عنصرية... هذه الخصائص المميزة لحياة سوداء دقيقة وتكوّن التعبير الثقافي الأسود، من وعظ مارتن لوثر كينغ (Martin Luther King) إلى غناء غلاديس نايت .(Gladys Knight) لا تكوّن، على كل حال، الأساس لعنصرية سوداء أو جوهر ثقافي، ولا تدل على أنه سيُعبّر عن معنى **الأسود** في صفة أو ميزة من دونها لا يكون شخص، أو فعل، أو ممارسة مؤهلة لتكون سوداء. ينبغي أن تلقى جوهرية عنصرية صارمة اعتراضاً[15].

يبقى كلام مختص جوهرية عن أعراق، وأمم، وجنسين، وطبقات، وأشخاص ومجموعة أخرى من هويات برغم ذلك عاماً في خطاب يومي في كل أرجاء العالم. كانت الإشارة إلى تواريخ اجتماعية وثقافية بُنيت بها قد أصبح الطريقة الرئيسة لمحاولة تحدّي القبضة التي تفرضها تلك الهويات الجوهرية علينا والمشكلات التي أوجدتها. يحاول هوبسباوم (Hobsbawm) ورانجر (Ranger) إضعاف قبضة التفكير الجوهري بإظهار أنه يستند على "ابتكار التقليد"[16]. قد يفشل إظهار عملية بناء ببساطة، على كل حال، في توثيق السبب السياسي الحقيقي، وأسباب أخرى، في الوقت الحاضر لاستمرار إيجاد هويات جوهرية والإحساس بها غالباً بعمق. في الوقت نفسه، تخفض لغة البناء دور السلطة وتدل ضمناً على تدفق متعدد

الاتجاهات لنفوذ وقوة. قد تكون هذه هي الحال فيما يتعلق بعدّة هويات، لكنها مُضلّلة حيث يكون فرض نماذج نمطية وتصنيفات أحادي الجانب خاصة[17]. يتضمن هذا أيضاً عملية تجري "هناك" في حياة اجتماعية وليس في عمل علم اجتماع (وعلم آخر) بنفسه، لكن أفكاراً مثل اختلاف عرقي - وفعلاً الصلة الاجتماعية لاختلاف عرقي مع جنسانية - قد ازدهرت بالتحديد على أساس علم تطوّري مهيب في القرن التاسع عشر، وفي الحقبة الحالية أيضاً، وكان تصنيف وبنية هويات وتحديد اختلافات عمليات اجتماعية لم ينأ علماء الاجتماع بأنفسهم عنها.

هناك أيضاً مخاطر بأن تصبح قصة "مختص البنائية الاجتماعية" حتمية اجتماعية، تُقرن بسهولة كبيرة مع فكرة "مختص جوهرية" عن مجتمع أو ثقافة. من ثم، يتكلم علماء الاجتماع الذين يعترضون على مقاربات جوهرية لأفراد برغبة عن "جوهر مجتمع"[18] وتحليلات دور متكلّفة تستخدم بنحو غير نقدي ذاتياً عبارات مثل "انحراف" لوصف أشخاص لا يلائمون أدواراً مجازة بنحو معياري[19]. ضمن علم الاجتماع، كما وصف هيويت (Hewitt): "الإشارة الأساسية لهوية هي موقع اجتماعي"[20].

كانت مقاربات معاصرة لقضايا هوية قد أكّدت عدمَ اكتمال، وتجزئة، وتناقضات كل من وجود جماعي وشخصي، وقد أظهرت مدى تعقيد العلاقة بين مشروعات هوية، ومطالب اجتماعية، وإمكانيات شخصية، ومن أجل فعل هذا، بدأت عموماً بتفكيك فئات وبيانات "جوهرية". كانت تلك النقاشات واسعة الانتشار وحملت الدمغة العامة لما بعد البنيوية[21]. ربما يكون اعتراض دريدا على الجوهرية الأكثر تأثيراً، لكن استكشاف هذا الموضوع كان أوسع مدى وأكبر تأثيراً لعلم الاجتماع ضمن خطابات نظرية النسوية والشذوذ[22].

لا يتعلق هذا بقيام مختصات نسوية، أو رجال شواذ، أو سحاقيات بحسم القضية، إنما بالعكس، تبقى كل مجموعة مقسّمة تماماً لكن يُفهم على نطاق واسع أن الاهتمامات أساسية ولهذا جذبت اهتماماً نظرياً كبيراً. إلى حد ما، ينشأ الجدال من تعارض بين الموضوع السياسي العملي الجوهري لكلتا الحركتين - تزعمان شرعنة وتقويم هويات مُضطهدة أو يُنتقص من قيمتها في ثقافة سائدة - وما بعد البنيوية التي انبثقت على أنها خطاب نظري لخيار مفكّرات مختصات بالنسوية أو شاذّين أو سحاقيات. دخل هجوم ما بعد البنيوية على الجوهرية و"إبطال مركزية الموضوع" في نزاع مع تفكير وسياسيات متجذّرة في استشراف نساء أو تجربة شاذّين. لم يكن هذا ببساطة نزاعاً بين نظرية وممارسة عملية شائعة، على كل حال؛ لأن الخطاب النظري كان منشغلاً تماماً بممارسة سياسية ويتكوّن بها، والممارسة تظهر غالباً في المجالات نفسها على أنها نظرية. لم يأت زعم أن استشراف نساء جعل هويات جنسية "جوهرية"، مثلاً، من انتقادات تفكيكية مجرّدة أو أكاديمية فقط، إنما من نساء سوداوات وسحاقيات جادلن أن افتراضات تجربة بيضاء، متباينة الجنس (وفيما يتعلق بتلك القضية من الطبقة الوسطى) بَنَت كلاً من حركة نساء وتحليلات نسوية أكاديمية[23]. كما تكشف تصريحات معاصرة عن هذه المسألة، على كل حال، تبدو القضية أعمق من نظرية تحيّز أو ممارسة نحو مجموعة أو إقصاء أخريات، فهي تتكلم أساساً عن موضوعات تكوين مفاهيم:

يمحو مفهوم "نساء" الاختلاف بين نساء في بيئات اجتماعية - تاريخية محدّدة، وبين نساء يُعرّفن بدقة على أنها موضوعات تاريخية لا موضوع نفسي (أو لا - موضوع)... من أجل... فقط حين يتخيّل المرء "نساء" في المجرّد، حين تصبح نساء خيالاً أو وهماً، لا يمكن رؤية العرق على أنه مهم[24].

يكمن خلف هذه الحجة بشأن "جوهرية" عدد من مقاربات قائمة منذ أمد طويل للهوية، وتابعت حجج فلسفية متجذّرة في أعمال أرسطو، مثلاً، الهوية بتعبيرات العلاقة بين "جوهر" و"مظهر"، أو بين الطبيعة الحقيقية لظاهرة وتنوّعات ثانوية للظاهرة. كان هذا الاحتكام إلى الطبيعة قد تعزّز وتحوّل بظهور كل من حجج حديثة عن جذور بيولوجية لهويات إنسانية ومطالب رومانسية لأفراد بالتعبير عن طبيعاتهم الداخلية وأن يكون صادقين في ذلك[25]. وسّع نيتشه الواقعية الرومانسية وجعلها متطرفة، لكنه جعل أيضاً الشخص أكثر تعقيداً بإظهار كم قد تصبح الطبيعة الإنسانية مكبوتة ضد نفسها. دفع فرويد رأي نيتشه قدماً، وكوّن كلاهما عن طريق تحليلات نفسية الفرد بطريقة معقّدة جديدة وأظهرا أن الهوية ينبغي إنجازها بالتطوير لا مجرد اكتشاف في إشارة مباشرة إلى الطبيعة. في الوقت نفسه، واصلت التحليلات النفسية نسخة خطاب منسجم في مقاربتها واسعة الانتشار للاختلاف على أنه شيء غير سوي، والجوهرية في نقاشها أن أفراداً ينبغي أن يسعوا إلى تحقيق مشروع هوية متكاملة - مثلاً: ينبغي أن يعملوا لإنجاز هوية جنسية متماسكة جوهرياً برغم غموض تجربة باكرة. شارك علم اجتماع وظيفي في اللغة المنسجمة لـ "شيء غير سوي" وحتى نظريات "انحراف" وضعها غير بنيويون أعادت إنتاج أفكار جوهرية عن كل من هويات عادية ومنحرفة. كان جزء مهم من مشروع دريدا الفكري قد تحدّى كل مثل تلك الحركات الجوهرية على أنها إعادة إنتاج تقليد غير شرعي ومقيّد ينبغي أن يُفنّد حتى إن لم يكن ممكناً له الإفلات عبر ذلك النقاش[26].

لم يكن على انتقادات لتلك الخطابات الواقعية و/ أو الجوهرية أن تنتظر صياغة فوكو الأساسية، على كل حال، لكنها تطورت باكراً، وقد كان الخطاب نفسه عُرضة لإعادة صياغة بعيداً عن

جوهرية. من ثم، أُعيد إنتاج تحليلات نفسية على أنها نظرية لبناء اجتماعي لهويات وخصائص طبيعية ظاهرياً (كما في عمل كارن هورني وذاك عن تفاعلات أكثر عمومية) وأصبحت لاحقاً (خاصة في "علاقات أشياء" ونسخ لاكانية) نظرية عن ذوات مجزّأة وغير مكتملة، وإحدى المصادر الرئيسة لنقد النسوية للجوهرية. ألزم حتى علماء اجتماع استمروا في استخدام عبارات مثل "انحراف" أنفسهم بنظريات بنائية اجتماعية أصرّت على أن تأثير الطبيعة غير التوسطية في هويات فردية أو جماعية قليل، في حين إن عمليات "مجتمعية" بالغةُ الأهمية.

أثبتت البنائية الاجتماعية، على كل حال، أنها حليف غامض في محاولة الاعتراض على إنقاص قيمة هويات متنوّعة. يمكن أن تكون مقاربات بنائية اجتماعية حتمية مثل مقاربات واقعية، مثلاً، حين تنكر أو تقلّل من قيمة قوى شخصية وسياسية بالتوكيد ظاهرياً على كلية ضغوط اجتماعية على أنها بديل لسببية بيولوجية. قادت تأكيدات على مجتمعية باكرة وقوة بنية اجتماعية أيضاً كثيراً من مختصي البنيوية إلى معاملة هويات على أنها "جوهرية" تقريباً مثل أولئك مختصي الحتمية البيولوجية. كانت تُرى أصول هويات متنوّعة على أنها مبنية ولهذا متغيرة، من ثم من حيث المبدأ، يمكن لعمليات مجتمعية وبنية اجتماعية أن تتغير. قد لا يُربّى صبيان على أن يكونوا عنيفين، أو قد تُربّى بنات لتتفوقن في الرياضيات، لكن مثل برامج التغيير الاجتماعي هذه تعمل فقط على "جنس - دور"، لا على تفكير جنساني مماثل. أكثر تحديداً، تدل بنائية اجتماعية أحادية الجانب على متغيّريّة في روابط "ذكر" و"أنثى"، و"مشته للمماثل" و"مشته للمغاير" لكنها تعامل غالباً الناس المصنّفين تحت هذه الصفات على نحو مشابه أساساً - أي: مثل بعضهم بعضاً بمعايير

هوية بارزة حقيقية أو مقياس تكافؤ. أوضحت بيل هوكس (Bell Hooks) هذه النقطة بوضوح حين جادلت ضد عبارة "توجّه جنسي"[27]، وفي الوقت الذي كتبت فيه، كان هذا يحل مكان "تفضيل جنسي"[28]، لكن هوكس اقترحت أن فكرة "توجّه" جنسي فردي منفتح على، أو يرغب بتفاعل جنسي مع كل أعضاء أحد الجنسين أو الآخر، يقلل كلاً من استقلالية الفرد والتمييز بين أشخاص ضمن الجنسين[29]. في السياق نفسه، أظهرت إيف سدغويك (Eve Sedgwick) التضييق الضمني على قوة في نسخ قوية من البنائية - أولئك الذين لا يؤكدون ما يبنيه أشخاص أفراد لأنفسهم أو تواريخ يبنيها بعضهم لهم، إنما التأثيرَ الكبير والواسع الانتشار لعمليات اجتماعية غير مشخّصة - وجادلت ديان فوس (Diane Fuss) أن "بنائية (الموقف من اختلافات مبنية، لا غريزية) تعمل حقاً على أنها نموذج أكثر تكلفاً من جوهرية"[30].

في إحدى أكثر الحجج حسماً عن أن سبب تصنيف وجهة نظر مضادة على أنها "جوهرية" لا يشغل حيزاً بارزاً في هذا الجدال، أظهرت دونا هاروي كيف أن المقابلة بين جوهرية وبنائية قد استُخدمت بطريقة لتعزيز انقسام طبيعة/ ثقافة ينبغي أن يُفكك بدلاً من ذلك[31]. كانت الإشارة إلى بيولوجيا مرفوضة عموماً لاتهامها أنها "جوهرية". بين جهود أخرى، حرّر هذا نقّاداً من التزام تعلّم بيولوجيا كفاية لإدراجه في نقد جدّي حقاً، وقدّمت البيولوجيا بنفسها، للمفارقة، على أنها فئة جوهرية، تنكر التمييز الداخلي لمواقف، وإمكانيات تدخل نقدي وتفكير جديد - فيها تفكير بمفاهيم كَنْت قد استُخدمت بطريقة جوهرية لكن ضد عدد ضئيل من نظريات قد عملت عليها سابقاً. ربما الأكثر وضوحاً كان عرض هاروي كيف أسهم رفض كل التفكير البيولوجي على أنه جوهري في ظهور

صعوبات في أخذ البيولوجيا على محمل الجد من جانب حركة النساء نفسها التي لعبت دوراً كبيراً في إعادة الجسد إلى خطاب اجتماعي وثقافي.

بدلاً من مقابلة بسيطة بين جوهرية وبنائية، مهمٌّ أن نرى حقلاً من فئات محتملة لمواجهة قضايا هوية. كان عدد من مفكّرات النسوية، مثلاً، قد جادلن أنه قد يكون حاسماً أحياناً "المخاطرة بالجوهرية"[32]. لم تكن قد وضعن في الأذهان عودة بسيطة إلى فئات غير متنازعة، وافتراضات غير نقدية لنزعة بيولوجية لهوية حقيقية، فالقصد، بالأحرى، هو رؤية أنه في ظروف معينة - محدّدة أساساً على أنها سياسية لكن أظن على نحو جدلي أيضاً أنها فكرية - قد تكون مزاعم نقد - ذاتي لهوية قوية، وأساسية، ومشتركة مفيدة. في أبسط حالاته، يقترح النقاش أنه عندما تتعرض فئة معينة من هوية لقمع، أو نزع شرعية، أو إنقاص قيمة في خطابات مهيمنة، قد يكون رداً مناسباً زعم قيمة لكل التصنيفات باستثناء تلك الفئة، وأن تلك تُنفّذ ضمناً بطريقة جوهرية. في السنوات الأولى من الحركة النسائية، ربما كان حيوياً لمقاومة سيطرة الذكور وحتى إطلاق مبادرات إبداعية بناء استشراف نساء، وجعل ecriture feminine جوهرياً، والاحتكام إلى خصائص مشتركة مفترضة في التجربة المتجسّدة لنساء. إن الحد الذي انتُقصت إليه هذه الحاجة أساسي لنقاشات استراتيجية، لكن للمفارقة حتى نقد الاعتماد على الفئة العامة "نساء" الذي حجب عنهن تنوّعات بين "النساء" أنفسهن قد اعتمد على مساعدة من فئات شبه - جوهرية محدّدة - مثلاً: نساء سوداوات، سحاقيات... إلخ. بالمختصر، قد لا يكون مفيداً السماح لنقد الجوهرية أن يصبح حظراً على استخدام فئات الهوية العامة.

يكون مضللاً رؤية جوهرية على أنها ببساطة مرحلة تاريخية؛

كأنها خطأ في تفكير القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ترعرع فيه كل المفكّرين "التقدميين". في المقام الأول، كان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر أكثر تعقيداً نوعاً ما من ذلك، فجذور حجج بنائية اجتماعية، بالمحصلة، تكمن في سلوكية لوكان وعدد من ورثة القرن التاسع عشر مثل اشتراكية أوينت (Owenite) (التي ظهر في سياقها تطبيقاتهم الباكرة لقضايا الجنس) ووُسّعت بعدّة طرق بنظرية اجتماعية في القرن التاسع عشر[33]. مألوف أن نتكلم كأن جوهرية سادت في التاريخ الغربي حتى حرّرنا تنوير جديد في حقبة ما بعد الحرب، والعكس أحياناً أضيق نطاقاً - تُرى جوهرية على أنها ما أنقذنا محدّث ومختص ما بعد تحديثية منها. في عدّة حالات تُدعم مثل وجهات النظر هذه بنظريات فكرية مبسّطة عن معرفة تقترح أن مراحل متعاقبة من رأسمالية أو تقانة اتصالات قد أنتجت على نحو لا لبس فيه تكملاتها الملائمة لها في مملكة المعرفة.

قد تبدأ قصة تاريخية أكثر صحّة بتعرّف القوة الخاصة التي يكتسبها استنتاج مختص جوهرية في أثناء الحقبة الحديثة على أنها جزء من مشروعات فكرية وعملية متعدّدة مختلفة لكن مترابطة. عزّزت، وتعزّزت بصعود الفردانية، وبلاغة هوية قومية، واحتكام إلى طبيعة على أنها "مصدر أخلاقي"[34]. شاركت في كل من تحسّن استنتاج أخلاقي عالمي - كما مثلاً في تأسيس فكرة حقوق الإنسان على خصائص عامة جوهرية مفترضة للبشر - وتحسّن تفسير اجتماعي وبناء أخلاقي نسبي - اعتباراً من مونتسكيو أضحت قوانين وعادات أشخاص مختلفين تُفهم على أنها خاصة ببيئاتهم. لكن استنتاج مختص جوهرية هذا لم يختف، وفي النزاع الحالي بين مروّجين لديمقراطية غربية ومدافعين عن ديكتاتورية كونفوشية - جديدة في آسيا، مثلاً، توصف نظريات الجوهرية المتنافسة المذكورة التي

تتصدّر الواجهة مجدداً على أنها نصيرة للديمقراطية بأنها "مؤيدة لحقوق الإنسان". ضمن حركة نساء لا تكون القضية أوضح، ومقابل كل نقد لـ"كلام عن الحقوق"، هناك دفاعان عن اختيار النساء فيما يتعلق بالإجهاض والإنجاب متجذّران في مزاعم جوهرية عن الحقوق. ليس هناك جواب سهل وواضح لسؤال فوس: "كيف نوفّق مشروع مختص ما بعد البنيوية للاستعاضة عن الهوية بمشروع النسوية لإصلاحها؟". سؤالها موجّه على نحو مباشر إلى لوسي آريغاري (Luce Irigaray)؛ مفكّرة نسوية فرنسية استوعبت الكثير من تحليلات لاكان النفسية لكنها تصرُّ أيضاً على خيال نسائي مميز متجذّر في هيئات أنثوية. كانت مادية آريغاري قد بدت ببساطة جوهرية لعدد من النقّاد، وتقرأ توريل موي (Toril Moi)، مثلاً، آريغاري على أنها تصلح لتمثيل نساء في المشروع الميتافيزيقي لتعريف "امرأة"[35]، في حين يواجه آخرون مشكلة مع تركيزها الشديد على علم نفس تناسلي. تجادل آريغاري نفسها ضد نظام لا يتمتع فيه إلا رجال بذاتية كاملة، من ثم، هويات جوهرية في حين إن نساء يُعرّفن بافتقارهن لها وعدم - كفاية - ذاتية[36]. يعدُّ عملها في وقت واحد تفكيكاً لمنطق ذكوري جوهري، ومزاعم إستراتيجية مؤهلة لجوهر أنثوي. يمكن قراءة هذا بسلبية بسبب تناقضاته الظاهرية، أو بإيجابية بسبب الاقتراح أنه لن يكون مثمراً أن تكون ببساطة مع جوهرية أو ضدها.

لا تكون الطريق إلى الأمام من الهيمنة الباكرة لمقاربات جوهرية إلى هوية في انعكاس بسيط، إنما - تاريخياً في السنوات المئة الأخيرة أو تزيد من التفكير الغربي ومستقبلياً لكل واحد منا - في انتشار الأدوات النظرية والعملية التي يمكننا بها مواجهة مشكلات هوية واختلاف. إلى سبب جوهري نُضيف بنائية ولإنجاز هذه الثنائية نُضيف إمكانيات كل من التفكيك ومزاعم هويات[37]. إضافة إلى

هذا، يمكن أن نرى أن جوهرية بنفسها لا ينبغي أن تكون أساسية، وأن هناك وفرة في مزاعم هويات "أساسية" أو "جذرية" أو جوهرية تقوم على أسس مختلفة، وتعايش مع شركاء سياسيين مختلفين (أو نظرائهن الأنثويات)، ما يفتح المجال (أو يغلقه) أمام آراء أو تحالفات أو نزاعات مختلفة.

إحدى مضامين هذا هي أنه لا يمكن تفادي التحدّيات المفروضة من قبل مشروعات هوية ببساطة بالتوكيد على أن تلك المشروعات متجسّدة في تفكير جوهري. لا يمكن أن نتوقف حقاً عن التفكير جزئياً على الأقل في فئات - ولهذا في شيء على الأقل مثل أسلوب مختص جوهرية. كما يقترح دريدا تماماً، لا يمكننا إطلاقاً الهروب تماماً من ميتافيزيقيا مهما أصبحنا ناقدين لها، وينبغي أن تكون مهمتنا أن نبقى ناقدين – ذاتياً بنحو جدّي بشأن استعانتنا بجوهر وهوية. هذا يعني بين أشياء أخرى إيلاء اهتمام للسمات الجدلية، والمتكلّفة والإشكالية من هوية. سياسة الهوية - سياسة إما تبدأ من، أو تهدف إلى، هويات مزعومة لأنصارها - ينبغي أن تؤخذ على محمل الجد. ينبغي فهم النزاعات التي تحدث نتيجة سياسات هوية، على كل حال، لا على أنها ببساطة بين أولئك الذين يزعمون هويات مختلفة إنما ضمن كل موضوع على أنها خطابات متعدّدة ومتنافسة في حقبتنا تتحدّى أياً من جهودنا لتحقيق تعرّف – ذاتي مستقر أو ذاتية متماسكة.

III

لا تقع الخلفية لسياسة هوية في تغييرات أيديولوجية وثقافية إنما في تحوّلات في بنية اجتماعية وتكامل مجتمعي، وهي لا تغير طبيعة مشروعاتنا الفردية والجماعية فقط - مثلاً مهن في شركات عالمية

وتعبئة عالمية لمدافعين عن البيئة لإنقاذ غابات مطرية - إنما طبيعة علاقاتنا مع بعضنا بعضاً أيضاً. كانت محاولات نظرية لفهم نطاق ونماذج جديدة من تكامل مجتمعي قد ترافقت دائماً مع باهتمام بـ "العقلنة" مع عناية ببنى العلاقات نفسها. لكن هذا قد يؤدي إلى بعض الإرباك وحزم غير نقدية نسبياً من سمات حياة اجتماعية - وتكوين هويات - لا ينبغي أن تتحرك تماماً معاً. يمكن أن نرى القضية في تمييز هابرماس لنظام عن عالم حياة، فالفهم شيء أساسي لحياة اجتماعية حديثة، لكن هذا قاد برغم ذلك هابرماس إلى معالجة إشكالية لهوية على أنها ما قبل سياسية أساساً، من ثم تعرّف ضعيف فقط لأهمية هوية جماعية، ونحو جعل العالم الحي مثالياً وتمثيلاً لحركة سياسات هوية على أنها أساساً ردود أفعال على غزوات شاملة على عوالم حياة، لا محاولات تحسينها أو استجابة لتوترات وتناقضات ضمن عوالم حية، ونحو توكيد عقلانية وتمييز أنماط من حياة بنماذج محدّدة معرفياً لأفعال تقوّض اهتماماً ملائماً ببنى علاقات اجتماعية وتكوين مشروعات عملية.

سيكون خطأ التخلّي عن مشروعات مثل محاولة هابرماس تنظير تحوّل واختلاف الحياة الحديثة، ولإنكار القضايا حاوَلَ ببساطة، بفهم معارضة نظام وعالم حياة يقوّض قدرة النظرية النقدية، أن يستوعب الخلفية البنيوية التي تؤطر إمكانيات الفعل المعاصر. التباعد بين علاقات مباشرة بين أشخاص ونظام اجتماعي واسع - النطاق مستقل ظاهرياً أساسي للحقبة الحديثة، لكن هذا لا ينفع على أنه تمييز موضوعي لممالك أو أشكال من تنظيم اجتماعي فقط، إنما مُكوّن لأشكال تجربتنا وأفعالنا في العالم الاجتماعي. سعى فيبر إلى فهم هذا على أنه جزء من العملية العامة لعقلنة تُستبدل فيها (استناداً على هوية) بالفعل العام (Gemeinschaftshandeln) فعل (منظّم عقلانياً)

اجتماعي[38] (Gesellschaftshandeln). على الرغم من أن فيبر لم يركّز كثيراً على أنماط علاقات واقعية مثل تلك (بالطريقة التي فعل بها، مثلاً، سيمل ذلك)، فقد قدّم تمايز تراحم/ تعاقد المبادئ لخلفية واقعية علائقية للظاهرة العامة لتمايز مجالات القيمة. يقترح هابرماس انقساماً آخر ضمن مملكة الفعل العقلاني يتمثّل في "فعل موجّه لتعليم فهم، وفعل موجّه للنجاح"[39]. يحاول على أساس الأول إنقاذ مشروع التنوير للعقلنة من الوقوع في شِرك قفص السيطرة الحديدي الفيبري.

يتمثّل تحدٍّ رئيس لنظرية هابرماس النقدية في إيجاد طريقة للحفاظ على زخم عقلانية تواصلية في وجه عقلانية وسائلية عامة من ناحية، ودعوات انتكاسية للعودة إلى نموذج ما قبل حديث من مجتمع وسلطة تقليدية من ناحية أخرى. لكن هابرماس يواجه أربع صعوبات.

أولاً، كما أشار ماكارثي، ينزع إلى نظرية - أنظمة ملائمة ووظيفية اجتماعية مكتملة جداً من أجل الميزة النقدية لنظريته التي وصلتها بالفعل[40]. برغم فضل التقليد الماركسي عليه إلا أنه تخلّى عملياً عن تحليل الطبقة وأقسام اجتماعية أساسية أخرى[41]. تلعب علاقات سلطة دوراً تكوينياً صغيراً في تصوّره لمجتمع، وعلى نحو متصل، لا يجعل فعلاً اجتماعياً متنازعاً عليه جزءاً مهماً من سجله لتغيير اجتماعي.

ثانياً، عقلانية التنوير التي تميّز مشروع هابرماس تقوده إلى أن يرفض تماماً أهمية التقليد في حياة فكرية عموماً، ومجتمعات تقليدية على أنها أسس لفعل عام تقدّمي. سجلاته عن فعل وسبب إنساني مجرّدة دائماً من خصائص وهويات ثقافية أو اجتماعية. اجتماعياً وتفسيرياً، ضروري منح أهمية أكبر للأسس غير المنتقاة لفعل إن

أردنا أن نتخيّل إما مجتمعاً مستقراً أو تغيّراً جذرياً بدافع داخلي لأنماط ونزعات قائمة، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل نظرية بورديو تبدو في النقاش الحالي على أنها تكملة مهمة لنظرية هابرماس[42]. إذا كان ممكناً الدفاع عن أي نموذج من نشاطٍ في عالم حياة في وجه تحدّيات عالم نظام، ينبغي أن يعتمد ذلك على التزامات اجتماعية قوية، لا اختيارات فردية طارئة ببساطة، مهما تكن عقلانية.

ثالثاً، فكرة هابرماس عن فعل اتصال نقي، الذي يبدو مثالياً في سجله عن عالم حياة عقلاني، مستنتجة من ميادين مؤسساتية ليست ممالك تواصل وحرية مثالية، وفيها مثلاً علاقات أسرية كانت عموماً أبوية[43]. على الرغم من أن مقابلة هابرماس التصوّرية بين فعل موجّه لفهم وفعل موجه لنجاح تبدو منطقية، إلا أن - بكلمات أخرى - فكرة أن العالم الحي والنظام قد يصبحان واقعيين مثل مجالين من حياة (مثلاً: أسرة ومجتمع ضد بيروقراطيين وأسواق) إشكالية حقاً. يفترض هابرماس عالماً حياً يكون (1) مفصولاً بالمبدأ عن تنظيم عام (مثلاً، لا تكّون وتحدّد تنظيمه الخاص رأسمالية)، و(2) حر نوعاً ما من عهد سلطة وقمع ويتكوّن - حتى بالمبدأ - من فعل تواصلي نقي. في عالم جنسانية متباينة إلزامية، وعنف أسري، وعمليات قانونية، واقتصادية، وثقافية تخفض اختيارات نساء بشأن الزواج والإنجاب، تكون صعبة رؤية العالم الحي - أو مجال العلاقات الأسرية والحميمة التي يعدّها هابرماس نموذجه الأصلي - على أنه بكل وضوح مركز علاقات إنسانية نوعية أو رؤية كل مشكلات الحياة الشخصية على أنها تنشأ من استعمارية نظام. قد يتطلّب الأمر نموذجين من الفهم - أحدهما أكثر واقعية وظاهراتية، والآخر مجرّد تقريباً - لكن أياً منهما لا يكوّن مملكة حرّة من علاقات سلطة. وإذا تضمّنت علاقات

سلطة، مهما تكن شخصية ومباشرة، توجهاً وسائلياً أو نجاحاً، ستتضمّن كذلك بيروقراطيات عالم - حقيقي صلات اجتماعية وأفعالاً تواصلية ذات معنى.

رابعاً، يفتقر سجل هابرماس عن نظام وعالم حياة لأساس بنيوي اجتماعي ملائم(44). لا يقدّم السجل تحليلاً لنزاع طبقي وعلاقات سلطة، ويعرض توجهين متغيرين لفعل على أنه الأسباب الرئيسة والنتائج الرئيسة لتغييرات اجتماعية واسعة النطاق للحداثة. يُنسب دور مستقل صغير إلى ديموغرافيا، أو أنماط في شبكات علاقات واقعية، أو توسع مستمر لرأسمالية. يعدُّ هابرماس تغييرات في توجّه فعل اجتماعي أساسية، بدل أن يرى أنها تظهر على نحو جدلي في علاقة مع عوامل بنيوية اجتماعية مثل تحوّل في نطاق تنظيم اجتماعي. في مرحلة ما تجعل تغييرات مادية في نطاق ونموذج علاقات اجتماعية تبنّي توجّهات وسائلية أو شاملة للفعل ضرورياً.

تثبت نظرية هابرماس نموذجين من تكامل مجتمعي، وهي فعلاً مهمة جزئياً لأنها تعيد قضية التكامل المجتمعي إلى مركز النقاش النظري بطريقة مبتكرة، لا وظيفية على الإطلاق، لكن هابرماس غامض بشأن إن كان ينبغي فهم نظام وعالم حياة على أنهما مجالان من الحياة، أو طريقتان للنظر إلى عالم اجتماعي يكون دائماً نتيجة فعل إنساني بنّاء، وتبدو الأخيرة بالنسبة إلي وجهة نظر يمكن الدفاع أكثر عنها. ليس هناك حد فاصل بين عالم حياة ونظام، إنما تقودنا تجربتنا في مجتمع حديث إلى طرق متشعّبة من محاولة فهم العالم الاجتماعي، وإلى انقسام تجريبي ونظري بين عالم حياة ونظام (أو نظائر شائعة مثل "الشعب" و"النظام"، و"حياة يومية" و"الصورة الكبيرة"... إلخ). الحفاظ على وجهة النظر هذه أسهل إن أدخلنا تمييزاً بين علاقات اجتماعية مباشرة بين أشخاص (سواء كانت رئيسة

أو ثانوية بتعبيرات كولي ((Cooley)) والعلاقات غير المباشرة التي تتكوّن حين يؤثر فعل اجتماعي في آخرين فقط عبر وساطة تنظيمات معقدة، أو أسواق غير مشخّصة، أو تقانة اتصالات. تسمح علاقات غير مباشرة بمجال مجتمعي لا يمكن تخيّله على أساس علاقات مباشرة، وتشجّع في الوقت نفسه موضوعانية وتمدّية أصولها في فعل إنساني[45]. يبدو محتملاً أن تجري مقاربتها كل على حدة بتوجّه لنجاح وسائلي أكثر من علاقات مباشرة بين أشخاص (برغم أن الأخيرة قد تكون مفكّكة على نحو مشابه).

بدلاً من التركيز على أنواع من علاقات مثل تلك، يبدأ هابرماس بتمييز نوعي نماذج من فعل عقلاني: وسائلي (موجّه لتحقيق نجاح فيما يتعلق بأهداف موضوعية) وتواصلي (موجّه لفهم تأملي وبناء علاقات اجتماعية)[46]. في وجهة النظر هذه، كلا هذين الاثنين يتطوّران طبيعياً في سياق تاريخ إنساني، ويتنازعان حين يسمحان بظهور نموذجين متنافسين من تكامل مجتمعي - نظام واجتماعي (عالم حياة):

هناك منافسة لا بين **أنواع الفعل** الموجهة للفهم والنجاح [التي يراها هابرماس على أنها تكميلية]، إنما بين مبادئ تكامل مجتمعي - بين آلية تواصل لغوي موجّهة لمزاعم شرعية - آلية تنشأ بنقاء متزايد من عقلنة عالم الحياة - ووسائل التوجيه غير اللغوية تلك التي تُميّز فيها أنظمة فعل موجّهة – للنجاح[47].

المال مثال نموذجي عن وسيلة توجيه "غير لغوية" يشير إليها هابرماس (بعد بارسونز)، لكن مجالاً واسعاً من مؤشرات إحصائية (مثلاً عن إنتاجية، أو رأي عام... إلخ) تشترك في كثير من الخصائص ذات الصلة. تسمح تلك الوسائل الإعلامية لأنظمة اجتماعية بأن "توجّه" كأنها مستقلة عن الفعل الإنساني، وعبر أنظمة يمكن فهم نظرية بالطريقة نفسها. فعلاً، التعقيد الحقيقي لعمليات

اجتماعية واسعة النطاق قد تستلزم أن يجري استيعابها على نحو أفضل بتعبيرات سبرنية أخرى وأكاديمية مجرّدة نسبياً، لا بتعبيرات الخطاب العادي لعالم الحياة. يستخدم هابرماس نظرية أنظمة في تحليله تكامل نظام حتى حين يهاجم نزعات التمدّية (ومضادة الديمقراطية) لنظرية أنظمة. ما يبدو غير مفهوم هو كيف حافظ في نظريته على قدرة إثبات أن مثل تلك الظاهرة غير المباشرة واسعة النطاق تضم برغم ذلك نشاطات وعلاقات اجتماعية إنسانية.

متأثراً كثيراً بنيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann)، يقترب هابرماس كثيراً من فقدان لحظة "إماطة اللثام" عن نظرية نقدية مفترضة والسماح بتمدّية نظرية سبرنية - التي تجعلها ترتيبات اجتماعية واقعية ملائمة ويمكن استخدامها - أن تكون مقبولة على أنها سجلات مُرضية تماماً لأنظمة اجتماعية[48]. يبدو مفضّلاً لي أن أجادل أنه من الصعب فهم تنظيم اجتماعي واسع النطاق قائم على علاقات غير مباشرة من دون الاستعانة بنوع من الفهم الذي وصفه هابرماس على أنه نموذجي لعالم النظام. هذه طريقة في النظر إلى فعل اجتماعي على أنه ملائم تماماً لظاهرة واسعة النطاق، لكن يبقى برغم ذلك اختياراً فكرياً. بكلمات أخرى، عندما تكون علاقات بين أشخاص مباشرة لا يُحتمل أن نفشل في تعرّف إلى أي مدى هي إبداعات اجتماعية إنسانية، لكن حين تكون غير مباشرة، تتوسطها تقانة، وأسواق، وتنظيمات معقّدة، لن نرى على الأرجح تكوينها بفعل إنساني - من ثم صفتها السياسية المتأصلة. تفترض علاقات غير مباشرة أحياناً صلابة تكون أقل نموذجيةً في تلك العلاقات المباشرة التي يكون فيها الفعل مرئياً غالباً وبوضوح أكبر. علّقت أرندت على "الشك السيئ لا في كل القضايا السياسية فقط، إنما في كل العلاقات التي تجري بين رجال مباشرة، من دون التأثير الوسيط، المثبّت والمُرسّخ لأشياء"[49]. تبدو أنظمة علاقات غير مباشرة واسعة

النطاق على أنها مستقرة نسبياً أو جزئياً؛ لأننا - بدافع الضرورة - نفهم عمليتنا عبر إحصائيات كلّية وتصوّرات عامة مثل تلك الخاصة بنظرية سبرنية، وستنحو تلك لجعلها تبدو كأن أنظمة واسعة النطاق كينونات تعمل باستقلالية نوعاً ما بدلاً من إبداعات فعل اجتماعي إنساني.

نرى هذا في كل مرة يتكلم فيها اقتصادي عن اقتصاد كأنه نظام طبيعي يمكن توقّعه وفهمه بالأسلوب نفسه مثل الطقس (وفعلاً، يُستدعى اقتصاديون بازدياد للعب دور مشابه لراصدي طقس في أخبار تلفازية). تكون مستحيلة تقريباً رؤية طرق متعدّدة تُوجد بها أفعال إنسانية أسواقاً واسعة النطاق، مثلاً، وبالتأكيد فهم عمليات اقتصادية معقّدة على أساس تجميع إلى أعلى من تلك العلاقات المحددة للبيع، والشراء، والإنتاج، والاستخدام... إلخ. الانقطاع التام ضروري فكرياً من أجل النظر إلى هذه العلاقات على نحو كلّي، في مستوى جماعي من التحليل، وهذا الانقطاع ليس كذلك في الواقع، على كل حال، إنما مقاربة لفهمها. يحتاج منظّر نقدي باستمرار أن يذكّر نفسه، أو نفسها، أنها مؤقتة، وينبغي إماطة اللثام عنها تكراراً لكشف النشاط الإنساني الحقيقي الذي يُبدع النظام الأكبر. "نظام" ليس، إذاً، مجال حياة بقدر ما هو شكل فهم (يكون خاصة ذا صلة بمجالات معينة من النشاط). يصبح ذلك الشكل من الفهم ملائماً (إن لم يكن ضرورياً) للتفكير في التكامل المجتمعي بانتشار علاقات غير مباشرة على نطاق واسع جداً.

إحدى نتائج هذا، على كل حال، هي أن الاقتصاد والدولة ومؤسسات أخرى واسعة النطاق تظهر على الأرجح لمعظم المواطنين على أنها قوى غريبة: كينونات مُحيّرة وقوية، لا الأفكار التجريدية التي قد يراها مفكّرون نقديون. هي متمدّية، والطريقة المربكة التي تواجهنا بها تجعل من الصعب لهذه التمدّية أن تفلت من وعي

زائف، لكنها حالة لا يمكن تفاديها تقريباً من تفكير عملي في العالم الحديث. لا يمكن فهم وظيفتها تماماً إلا عبر إحصائيات، ونظريات، ومفاهيم سبرنية، وأدوات فكرية أخرى ليست موزّعة كما ينبغي بين السكان، ومتناقضة أيضاً مع فهم مباشر يكتسبه الناس عن محيطهم القريب. يمكن فهم عالم الحياة، بالمقارنة، بديهياً، وهو "حقيقة قائمة"، لا فكرة تجريدية.

يهتم كثير من قيم الناس الأساسية بروابط ضمن عالم الحياة - أسرة، منزل، مستوى معيشة، تجربة دينية... إلخ. تعدُّ حقيقة تمتع الناس بمثل تلك الالتزامات العميقة بروابط مع عالم الحياة سبباً مهماً لمقاومتهم انتهاكات لمؤسسات واسعة النطاق يبدو أنها تهددهم بالخطر[50]. لا يواجه هابرماس هذه القضية مباشرة؛ لأنه يركّز على مثالية فعل تواصلي عقلاني جداً حين يفكّر في عالم الحياة، لا أي شيء يقترب من تجربة حية معاصرة.

إن الفهم المباشر نفسه، والقيمة العالية، لمعظم عالم الحياة الذي يدعم المقاومة الجماعية والشعبية لانتهاكات التنظيم العام غير المشخّص لحياة يومية مصدر إغراء أساسي أيضاً لمحاولة فهم تكامل عام عبر توسعة بسيطة لفئات عالم حياة. كما أوضح كاستلز (Castells): "عندما يجد أشخاص أنفسهم غير قادرين على التحكّم بالعالم، يصغّرون ببساطة العالم إلى حجم جماعتهم"[51]. هذا سوء تعرّف أساسي مندمج في صلب السياسة المحلية والشعبية اليوم[52]، ويكوّن ويتحدّى أيضاً حركات وعمليات سياسات هوية، وقد يسيء تصوّر العوامل البنيوية التي تساعد في إنتاج ثقافة أو سلوك يسعون إلى تغييره. أساساً، تنشأ الصعوبات والفرص التي يستجيبون لها على الأغلب من التطبيق المشترك لعالم حياة ونظام في مشروعات اجتماعية يعملون بها. لا تدافع سياسة نسوية تؤكد أن "الشخصي

سياسي" عن مملكة الشخصي ضد استعمار من قبل قوى عامة فقط، إنما تتبنّى علاقات السلطة المكوّنة لمعظم المجالات الشخصية والحميمة في حياة. تكون بعض علاقات السلطة تلك متجذّرة على نحو لا مفر منه في أنماط عامة من تنظيم اجتماعي، على كل حال، وكذلك أيضاً كثير من المصادر - مثل محاكم - التي يمكن عبرها تفنيد علاقات سلطة شخصية. على نحو مشابه، لا يبدو منطقياً رؤية أصوليات دينية على أنها ببساطة تقليدية أو دفاعات عن قيم أو علاقات عالم حياة بدائية، فهي تظهر بالتحديد من أسس متزامنة في مشروعات متعدّدة يصعب التوفيق بينها في ظل ظروف قائمة: تقدّم اقتصادي وتضامن أسري، واستقامة أخلاقية وسلطة سياسية، ووضوح هوية وتبادلات عبر مجالات من اختلاف ثقافي.

استفاد سياسيون كثُر من إغراء سوء تعرّف عالم معقّد ومُحبِط وعرضوا سجلات وهمية له وحلول لمشكلات اجتماعية - سجلات لا تبدو منطقية إلا على أساس إنكار أي اختلاف أساسي بين تنظيم واسع النطاق لأنظمة اجتماعية وتنظيم يومي لعلاقات مباشرة بين أشخاص. أخبر الرئيس ريغان (Reagan)، مثلاً، مشاهدي التلفاز الأميركي أن موازنة الميزانية الاتحادية لم تكن في الواقع مختلفة عن موازنة دفتر صكوك أسرة، واستفاد من كل من الألفة الزائفة لوسيلة التلفاز التي جعلت عدم التكلّف ممكناً، واحتكام إلى سجل طمأن مشاهديه على نحو كاذب أن أعمال الحكومة الاتحادية والاقتصادين القومي والعالمي ليست أمراً معقداً وصعباً، ويمكن على الأرجح إدارتها مثل عمل روتيني في حياة يومية. لم يكن التعقيد الظاهر، كما ألمح، إلا ظلامية من جانب نُخب، وشعر أشخاص أنها النتيجة الوحيدة والحقيقية، لحماقة عنيدة من جانب بضع أشخاص لهم مصالح خاصة. على الرغم من أن هذا النوع من تلبية رغبات شعبية

للتطمين بشأن سوء فهم لقضايا عامة قد يكون خاصة نموذجياً بسياسات فرعية تنفيذية جماهيرية، إلا أن نمطاً مماثلاً من التفكير مهم لكثير من السياسات الشعبية المعارضة[53]. تصبح سياسات شعبية بهذا المعنى استجابة لانقسام بين نظام وعالم حياة متوطّنة في مجتمعات حديثة وتحديثية. في مجتمعات حديثة، تحتاج الدولة والاقتصاد، وتوسّعان باستمرار، علاقات غير مباشرة، ولا يمكن فهم أقوى محدّدات الشكل العام لمجتمع وشبكة علاقات سيعمل فيها أفراد عبر توسعة لطرق عالم حياة في فهم تنظيم اجتماعي عام.

في صلب مشروع هابرماس تعرّف أن ميزة من دون عقلانية وسائلية وأنظمة غير مشخّصة لمال وسلطة تستند إليها أمرٌ غير محتمل أساساً، فعالم الحياة لا يمكن أن يكون مستقلاً. إذا سعى الجميع إلى ديمقراطية بدلاً من حكم خبراء، ينبغي أن يقدّم عالم الحياة تنظيماً ما لتحليل، وخطاب يمكّن الناس من فهم وفرض سيطرة على الأنظمة التي يبتكرونها. يضع فهم هابرماس، على كل حال، توكيداً مركزياً على توجّهات الناس الأساسية المفترضة نحو تواصل يكون على الأقل كاملاً وحراً وغير مشوّه، وليس عالم الحياة عموماً الذي يتمنى أن يدافع عنه، إنما نموذجاً مثالياً ونقياً من فعل تواصلي يهدف إلى تحقيق فهم بين أشخاص، ويضع تصوّراً لهذا عبر فكرة موقف خطابي مثالي، تكون فيه مزاعم شرعية معينة (مثل القدرة على الفهم، والحقيقة، والملاءمة، والصدق)، تبدو دائماً ضمنية في خطاب، عالمية. لم تنجز كل المجتمعات التاريخية الحقيقية هذا الهدف، لكن ربما يمكن مقارنتها بمدى تحقيقه وتقويمها بمعايير نطاق تطوّري لتواصل غير مشوّه[54]. ينبثق شيء قريب إلى المثالي من عالم حياة عبر عملية عقلنة:

بالتوازي، يمكن عدُّ عالم حياة عقلانياً إلى حد أنه يسمح

بتفاعلات لا يوجهها اتفاق **منسوب** على نحو معياري إنما - مباشر أو غير مباشر - تفاهم **مُنجز** على نحو تواصلي[55].

يشير "تفاهم مُنجز على نحو تواصلي" لـ هابرماس أساساً إلى تواصل بين أفراد يتمتعون بهويات، وإزالة اعتراضات قد تضعها ثقافة مجازة معيارياً على تفاهم مشترك، لكن لا على إنتاج معنى أو ابداع ثقافة وهوية. عمل العقلانية هو، في جزء منه، سماح لتحدّيات منطقية بتثبيت اتفاقيات تحافظ عليها سيطرة ثقافية. ينفع هذا النقد، لكنها لا تجلب عمليات تكوين - ثقافة وتكوين - هوية إلى واجهة الاهتمام. يركّز هابرماس، بدلاً من ذلك، على الطرق التي ينظّم بها أشخاص، قد بنوا هوياتهم سلفاً، وأفعالهم فيما يتعلق ببعضهم البعض. هل يسعون إلى إنجاز تفاهم مشترك آخر عبر فعل تواصلي، أو يسعون فقط إلى فعل وسائلي، خاصة فيما يتعلق بأنظمة مال وسلطة؟

يضع إهمال بُعد تكوين - ثقافة في نشاط إنساني قضية إنجاز تفاهم عام ضمن إطار النموذج التوجيهي للترجمة (كما ناقشت نقدياً في الفصل 3 آنفاً). يصرف هذا انتباهنا عن الطرق التي تنتج بها تواريخ اتفاقيات متبادلة ثقافة جديدة وهويات جديدة ما يجعل إنجاز تفاهمات مشتركة أمراً أسهل أو أصعب، ويصرف انتباهنا أيضاً عن الطرق التي تجعل السعي إلى إنجاز هوية - وتعرّف هويات - قضية سياسة، لا عَزواً معيارياً أو تفاهماً تواصلياً فقط.

IV

التعرّف في صلب القضية، وبغض النظر عن التوقيت والمكان الذي ينظر المرء إليه، يمكن أن تُفهم الذاتية بأفضل طريقة على أنها مشروع، على أنها شيء دائماً قيد البناء، لا تكتمل أبداً. بدرجات

متفاوتة لأشخاص مختلفين وفي ظروف مختلفة قد تكون أكثر أو أقل تحدّياً، لكنها ليست تلقائية إطلاقاً. الهوية سمة أساسية من مشروع الذاتية، وتبدو في مشكلات متداخلة من تعرّف - ذات وتعرّف آخرين. التعرّف حيوي لأي انفعالية، مثلاً، وللقدرة على النظر إلى النفس، وانتقاء خيارات المرء ورؤية عواقبها، وتمنّي جعل النفس شيئاً أفضل مما هي عليه. قد يكون هذا العنصر من التعرّف سمة الهوية التي تجعلها التغييرات الاجتماعية للحداثة الأكثر إشكالية.

قد لا يرتبط التعرّف مباشرة بهويات مستمدة و/ أو مجازة اجتماعياً، وهناك دائماً على الأرجح بعض المساحة لتلاعب، وحاجة ما إلى إدارة أو على الأقل تقديم أو أداء ناجح. لكن مع دول - قومية ضخمة، وشتات عالمي، وممالك واسعة من اختيار شخصي، وشبكات غير مستقرة وغريبة من علاقات اجتماعية، ووسائل إعلام جماهيرية تعمل على نشر تحوّل ثقافي، والتعددية الكبيرة لخطابات تحاول تسمية أو تكوين أشخاص، كان الأساس الاجتماعي للتعرّف قد واجه تحدّياً خاصاً. يجعل المجال الكبير لهويات يمكن تعرّفها وتعقيداتها ومشروعات اجتماعية متنافسة وبرامج - هوية التعرّف إشكالياً وفي حاجة إلى مؤسسة خاصة في بيئات تفاعلية ومؤسساتية متنوّعة[56].

تكون مشكلات تتضمن تعرّفاً - أو عدم تعرّف - من قبل آخرين مرتبطة على نحو تكاملي بقضايا في تعرّف - ذاتي شخصي. هذه هي إحدى أسباب أن الشعار النسوي "الشخصي السياسي" الذي يُساء استعماله ويُنتقد بازدياد لا يزال يلقى اهتماماً. لا يفشل آخرون في رؤيتنا لما نكون واثقين أننا عليه فقط، أو يقمعوننا بسبب ما يظنون أننا عليه، إنما نواجه مشكلات تعرّف بسبب خطابات مستدامة اجتماعياً بشأن ما يكون ممكناً أو ملائماً أو قيّماً ليكوّن على نحو

محتّم الطريقة التي ننظر بها إلى أنفسنا ونكوّنها بها، بدرجات مختلفة من النزاع والتوتر. يُعبّر عن هذه الاهتمامات تكراراً، وإن يكن بغير انتظام، في "سياسات هوية" وتثيرها أيضاً.

مساعي - الهوية تلك "سياسية لأسباب عدّة، فهي تتجاوز التوكيد العام أن "الشخصي سياسي"، برغم أن الشعار ساعد في ريادة النسخة النسوية من سياسات الهوية تلك. قبل الشعار الانقسام الضمني بين ممالك شخصية أو خاصة وعامة أو اجتماعية قائمة أو تحدّى فكرة أن سلطة وسياسة لا تعملان في الأسرة، وعلاقات حميمة، وسمات أخرى من حياة "شخصية". لكن فوراً تقريباً، بدأ منظّرو النسوية أيضاً يتحدّون ذلك الانقسام نفسه، مُظهرين مثلاً كيف قد عمل تمييز العام والخاص لتهميش نساء وتشويه كلتا المملكتين التي ساعد في تكوينهما.

المساعي المعرّفة على أنها "سياسات هوية" جماعية، لا فردية فقط، وعامة لا خاصة فحسب. هي نزاعات، لا تتلمّس طريقاً فقط، وسلطة تحدّد جزئياً نتائج وعلاقات سلطة تتغير بنزاعات، وتتضمن سعياً إلى تعرّف، وشرعية (وأحيانا سلطة)، لا مجرد تعبير أو استقلالية، ويُطلب من أشخاص آخرين، وجماعات، وتنظيمات (فيها دول) الاستجابة لها. فعلاً، إحدى التأثيرات الأكثر إشكالية للعصر الجديد هي أن بيانات نفسية شعبية واعتماد على الذات بيّنت حركات سياسات هوية عديدة اهتماماتها وبرامجها فيها هي نزعة لحجب صفتها الاجتماعية، والسياسية والعامة بالضرورة. أخيراً، حركات سياسة - الهوية سياسية؛ لأنها تتضمن رفضاً، أو إضعافاً، أو إبدالاً لهويات يتمنّى آخرون تعرّفها أفراداً. هذا مألوف في إعادة التفكير في كل من الجنس وسياسات عنصرية - وتصبح مرئية خاصة في الحالة الأخيرة بالاستبدال المتواتر لتصنيفات جماعية (زنجي، ملوّن، أسود،

أفرو - أميركي، أميركي - أفريقي) كانت قد فرضت هويات متناقضة مع مزاعم - هوية أولئك الذي يُصنّفون وفقاً لها. يمنح هذا تركيزاً كبيراً على الاختلاف بين انتقادات رهاب الشذوذ وسوية جنسية إلزامية. تقبل الأولى فئة "شاذ" وتتحدّى المخاوف، والاعتداءات وعدم الشرعية المفروضة على الشاذين، في حين تقاوم الثانية النسخة الخاصة من هوية جنسية (وفيما يخص تلك القضية إضفاء صفة جنسية على هوية) التي تدعم مجموعة ممارسات اجتماعية، وتفتح مجالاً لممارسات أو توجّهات جنسية أخرى (فيها، وإن تكن غير محصورة بها، أولئك المصنّفين عموماً على أنهم شاذّون) من دون أن تكون متجذّرة في زعم - هوية محدّد[57].

كانت قضية مقاومة هويات مفروضة أو ثابتة قد شجّعت في عدّة محطات تحولاً من سياسة هوية إلى سياسة اختلاف. يُقدّم هذا التركيز على نقد هوية - الذي يُوسّع غالباً في دوائر مختصي ما بعد بنيوية، خاصة أتباع دريدا، عبر نقد هوية مماثلة بدلاً من مجرد هويات إشكالية معينة - أحياناً على أنه يحدّد تفوق سياسة هوية. كانت كريستينا كروسبي (Christina Crosby) قد علّقت: "تعمل "اختلافات" الآن على أنها ‘هوية‘ تقريباً كما في السابق"[58]. أو، كما قد اقترحت آنفاً، قد لا يكون شكل الاختيار بين تفكيك وزعم هويات (أو هوية) بحاجة إلى اعتبارات استراتيجية، لا تُمليها مبادئ نظرية ومعيارية، والحديث عن هوية ليس دائماً، أو فقط، قمعياً ببساطة. لا تتعايش عمليات تفكيك وزعم إلا في توتر، لكن قد تحتاج بالرغم من ذلك دائماً إلى أن تتعايش مع بعضها بعضاً.

تلك النسخ المتنوّعة من سياسات الهوية قد تشكّلت ولا تزال تتشكّل ضمن مجال حركات محدّدة، وضمن أشهر الحالات المقتبسة مما يدعى حركات التحرير ونمط الحياة التي قد ازدهرت في دول

ثرية نسبياً منذ الستينات: حركات نساء، وحركات رجال مثليين وسحاقيات، وحركات أميركيين - أفريقيين، ومكسيكيين، وآسيويين، وحركات شباب وثورة مضادة، وحركات حفاظ على البيئة، وهلم جراً. هذه القائمة من الأمثلة مرتبطة عموماً بفكرة حركات اجتماعية جديدة[59] NSMs.

فكرة الحركات الاجتماعية الجديدة، على كل حال، إشكالية وتحجب الأهمية الكبرى لسياسة الهوية، ومن دون أسس منطقية نظرية، تجمع معاً ما يبدو للباحثين حركات "جذّابة" نسبياً، إلى اليسار على نحو مبهم، لكنها تتجاهل حركات معاصرة أخرى مثل الحق الديني الجديد والأصولية، ومقاومة مجتمعات عرقية بيضاء ضد أشخاص ملونين، ونسخ مختلفة من القومية، وغيرها. تعدُّ تلك على حد سواء إظهارات لسياسة هوية وليس هناك مبدأ يشرح بوضوح استبعادها من قوائم وضعها منظّرو حركات اجتماعية جديدة[60].

فكرة حركات اجتماعية جديدة متجذّرة في مقابلة حركات قد بدأت في الستينات مع حركات عمل واشتراكية كانت تتمتع بنشاطية مفترضة مسيطرة سابقاً. كانت تحكم الحركات الأقدم كما يُزعم بنية هوية مهيمنة فردية بدلاً من السماح بانفتاح وشرعنة عدد من الهويات، وربما كان هذا صحيحاً في الخمسينات، لكنه قُصر نظر تاريخياً[61]. في بداية القرن التاسع عشر، عملت حركات عمّالية على سياسة الهوية، وقدّمت القضية على أن "العامل" هو هوية تستحق شرعنة، ودعت إلى تضامن بين أولئك الذين يشتركون في هذه الهوية، وطالبت بتضمينها في نظام الحكم. في الوقت نفسه، كانت تسيطر على الاشتراكية رؤى طوباوية، تدعو إلى فعل مباشر، ومحاولات إعادة صياغة أفكار أساسية عن الطبيعة الإنسانية. لقد انحسرت الحركات الاجتماعية الجديدة وفاضت عبر الحداثة.

يستطيع المرء أن يقرأ تاريخ المجموعات الاجتماعية على أنه قصة جهود، "اجتماعية" إلى ميدان نزاع سياسي. كما سنرى لاحقاً في هذا الفصل، كانت إحدى جذور هذا هي الزعم أن اهتمامات سياسية ملائمة - وشرعية الدور السياسي - يمكن تحديدها "من الأسفل إلى أعلى" وليس من قبل حكّام فقط. بطرق مختلفة، الإصلاح البروتستانتي، والنزاعات من أجل مؤسسات سياسية ليبرالية أشعلت كلاً من الثورتين الأميركية والفرنسية، والنزاعات من أجل الاشتراكية والديمقراطية، كلها اقترحت تغيير تكوين المجتمع على نحو جذري واستخدام وسائل سياسية لتحقيق أهداف جديدة. كانت سياسات هوية على نحو أكثر عموماً أساسية لنطاق كامل من حركات سعت إلى استخدام المجال العام لتحدّي ترتيبات قائمة أو تقديم إمكانيات جديدة في الدين، والعلاقات الجنسية، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وحياة جماعة، وعمل واقتصاد، ومجموعة أبعاد أخرى من حياة اجتماعية. كان الجدال بأن مستويات أجور أو رخاء مصنع ينبغي أن يكون قضية تنظيم حكومي لجلب "الاجتماعي" إلى المملكة السياسية.

لم تكن تفاهمات وتقويمات مختلفة عن اهتمامات اجتماعية مُلحّة قضايا اهتمامات ثابتة فقط، إنما - وهي بالضرورة - قضايا تكوين هويات أيضاً. لم تأتِ سواء هويات أو اهتمامات قبل الأخرى، والنزاع لإنجاز ما نظن أنه اهتمامنا قد كوّن هوياتنا كما حدّدت الهويات ما نراه على أنه اهتماماتنا. القصد هو أن أياً منهما ليس ثابتاً، وكلاهما يُنتج ويتبدّل في سياق مشروعات اجتماعية يومية وتعبئة جماعية على مستويات متنوّعة، وهناك دائماً سياسة ما لهذه العملية.

فكرة أن سياسة الهوية ظاهرة جديدة هي، بالمحصلة، زائفة

بوضوح، فجذور حركة النساء تمتد مئتي عام على الأقل. كان تأسيس التعاونيات مهماً في بداية القرن التاسع عشر وفي الستينات. ألم تكن القوميات الأوروبية في القرن التاسع عشر أمثلة على سياسة الهوية؟ ماذا عن نزاعات الأفريقيين - الأميركيين في أعقاب العبودية؟ ماذا عن المقاومة المضادة الاستعمار؟ ليست أي منها سياسة هوية محدودة بالوفرة نسبياً ("ما بعد ماديين" كما وصفهم إنجلهارت)؛ كأن هناك ترتيباً واضحاً لحاجات تسبق فيه اهتمامات مادية محدّدة بوضوح ثقافة ونزاعات بشأن تكوين طبيعة الاهتمامات - المادية والروحية[62]. في أثناء الحقبة الحديثة، كانت قدرة أشخاص عاديين على جلب اهتمامتهم ومشروعات تكوين هوياتهم إلى المجال العام والعملية السياسية قد ازدادت كثيراً، ويعدُّ توسّع الدولة، وتكثيف امتدادها إلى حياة يومية، إحدى الأسباب القوية لذلك. تقترح الدولة، ضمن أشياء أخرى، أنها إمكانية عملية لفعل يستطيع تنظيم حياة يومية، وتغيير طريقة تشكيلها، وهي أيضاً سبب لمقاومته. إضافة إلى هذا، كانت الحقبة الحديثة منتجة على نحو كبير لحركات؛ جزئياً لأن كل موجة من نشاطية منتجة لاحتمالات جديدة من نشاطية - بسبب تأثيرات عملية وبسبب تنشئة قادة خبراء ومشاركين (لن تقتصر مشاركتهم على القضايا والهويات نفسها التي حرّكتهم في الماضي) وشبكات وتنظيمات، وجزئياً لأن تاريخ الحركات نفسها، إضافة إلى تغييرات في سلطة الدولة، والرأسمالية، ووسائل الإعلام، وقوى اجتماعية أخرى، قد جعل إنتاج سياسات هوية ميزة متسعة ومنتشرة في الحقبة الحديثة.

كانت سياسة الهوية جزءاً وحزمة من سياسات حديثة وحياة اجتماعية طوال مئات السنين، لكن ينبغي أن تُناقش مع طرق أكثر عالمية، تنكر- الاختلاف، من التفكير بشأن سياسة وحياة اجتماعية،

وقد شكّلت تلك طبيعة سياساتنا، وتفكيرنا الأكاديمي أيضاً. كان علم الاجتماع قد أولى اهتماماً متقطعاً فقط لقضايا الهوية وسياسات الهوية، وهي لا تظهر بطرق واضحة في نظرية اجتماعية كلاسيكية (برغم أن تكوين الفردي العام، حامل - الهوية يتميز بها). كانت موضوعية أكثر حداثة، واتجاه عام، وتفاهمات منفعية وسائلية للحافز قد أبعدت منظّرين اجتماعيين عن تقدير أهمية هوية وسياسة هوية.

يؤخذ تكوين الهوية بالحسبان، إن حدث هذا على أنه حالة سابقة لمشاركة راشد في حياة اجتماعية - مثلاً: في نظرية التحوّل إلى الاشتراكية (ولاحظ المكانة الخاصة لهذا التحوّل في، مثلاً، وظيفية بارسونز). هذا شائع فيما يتعلق بحياة اجتماعية، وفي تصوّره المجال العام، يفترض هابرماس أن المجال الخاص يقدّمها بموضوعات كاملة التكوين مع هويات وقدرات ثابتة[63]. يناقش هابرماس طرقاً ساعد فيها المجال العام الأدبي في تجهيز أنواع موضوعات يحتاجها خطاب سياسي عام، لكن عندما أنجزت دوره على أنه بشير للمجال العام السياسي، أُسقط الخطاب الأدبي من صورة هابرماس. لم يفكّر في التحولات المستمرة لذاتية لم تظهر في الأدب فقط إنما في مجموعة من مجالات عامة مكوّنة - للهوية[64]، ولم يأخذ بالحسبان أيضاً كيف يمكن تحويل هوية عبر نشاط سياسي عام. عند مدخل المجال العام الليبرالي أساساً، يقترح تقليداً للممارسات المثالية لمجال البورجوازية العام في القرن الثامن عشر، وأن اختلافات الهوية ينبغي أن تُصنّف لا تُنظّر. من ناحية أخرى، طبعاً، إحدى المشكلات التي قد قادت إلى التوكيد الحالي على **سياسة** الشخصي هي أن خطابات تكوين - هوية، حتى حين تُنفّذ في مجالات عامة من قرّاء، أو مشاهدي أفلام، أو طلاب، أو برامج حوارية إذاعية عن الاعتماد على الذات، تفشل غالباً في مأسسة

الاهتمام بعموميتها الخاصة وتعرّف سياستها الضمنية. كثير من تلك الخطابات "عامة" بمعنى أنها منفتحة على مجموعة من مشاركين مختلفين، لكن ليس بمعنى أنها تكوّن نفسها فكرياً على أنها عن قضايا عامة. لهذا مضامين عميقة على الطرق التي يمكن أن تساعد بها مشاركيها ويقترح سياسة مهمة بشأن الخطابات التي يمكنها، أو لا يمكنها، تقديم نفسها على أنها تخص قضايا ذات أهمية عامة.

هنا تشترك نظرية هابرماس بعدم اكتراثها الشهير للاختلاف مع مشكلة نماذج كثيرة من سياسة الهوية المتجذّرة في مزاعم اختلاف. كما قالت جوديث بوتلر (Judith Butler): "أن يكون موضوع نقطة مغادرة محدّدة لسياسة يعني تأجيل السؤال عن البنية والتنظيم السياسي للموضوع نفسه"[65]. هذه مشكلة في الافتراض أن امرأة أو نساء هن موضوع كما هي الحال تماماً مع الموضوعات العالمية الذكورية ضمناً في مجال هابرماس العام. يعاني علم الاجتماع عدمَ الاكتراث هذا (وحتى عدم القدرة) على كل مستويات التحليل من أفراد إلى وحدات أكبر مثل أمم، حتى الكرة الأرضية أو الأنواع. تصل المشكلة إلى قضايا سياسية عملية مهمة، وليس هناك عموماً اهتمام بتكوين موضوعات فردية في خطاب حقوق الإنسان، مثلاً، وفيما يخص تقرير - المصير، تُفهم أمم عموماً على أنها قائمة دائماً سابقاً.

لم يُبعَد تكوين الهويات عن المرحلة المركزية فقط، إنما قُدّم على أنه عملية متجانسة تقريباً في هوية مستقرة عادة ولا تتغير كثيراً. من ثم، قادنا منظّرونا إلى التقليل غالباً من تقدير النزاع المتضمّن صياغة هويات، والتوتر المتأصل في حقيقة أننا جميعاً نتمتع بهويات متعدّدة، غير مكتملة، و/ أو مجزّأة (وأحياناً مقاومات)، والسياسة التي يُمليها الموقف العام المتباين من هويات أو مزاعم - هوية متنوّعة، وإمكانيات أن يتغير تكويننا البارز لهويات في سياق أحداث

قوية ذات معنى، مهمة عاطفياً - مثل حركات اجتماعية عديدة.

كما تضللنا نظرية نقدية تقليدية، على كل حال، وتحجب أهمية هوية وسياسة هوية، يقدّم المؤيدون المعاصرون الذين قد نقلوا سياسة الهوية إلى واجهة اهتمامنا الظاهرة بطرق مُضلّلة وإشكالية، فالبدعة الزائفة لحركات اجتماعية جديدة مثال على هذا. تضع كثير من تحليلات مؤيدين ومتعاطفين على نحو زائف النزاع على هوية مقابل مطالب مجتمع، ويقبلون انفصالاً حاداً بين الفرد على أنه مركز مشاعر داخلية ينبغي أن يُعبّر عنها في مزاعم - هوية، ومجتمع على أنه مصدر خارجي لضغوط من أجل تماثل.

يحجب هذا المدى الذي تعرض به حياة اجتماعية مزاعم - هوية أو تطالب بها، وتقدّم فرصاً (وإن يكن متحيّزة) لتوكيدها. ضمن أشياء أخرى، تبدو مزاعمنا ومقاوماتنا المتنوّعة لهويات منطقية فقط أمام خلفية مزاعم - هوية وتقويمات اجتماعية أخرى. كما جادل تشارلز تايلور، ينبغي أن نتوخى الحذر من نوعٍ من "نسبية لينة" (Soft Relativism) تقترح أن كل مزاعم التعرّفَ تتمتع بالمكانة نفسها، وأن التعرّف يمكن أن يتقدّم من دون حكم[66]. إن محاولة منح تعرّف مماثل **بداهة** لكل مزاعم الهوية (أو تفكيكيها) يعني عدم أخذ أي منها على محمل الجد، أو كما قال راي تشو (Rey Chow): "نظراً إلى أن مواقف أضحت الآن قابلة للتبادل على نحو لا محدود، يشعر كثيرون أن ما بعد التحديثية قد تكون أكثر من تضمين "أنا بخير، أنت بخير" بقليل أو عَزو صفة "هامشية" مدمّرة للكل"[67]. تحجب نسبية لينة عموماً أيضاً المدى الذي تتعزّز وتُبنى فيه مزاعم اجتماعية، لا على أنها فقط انعكاسات لحقيقة داخلية (طبيعية) لكل فرد. في بعض النسخ، تعيد (للمفارقة) إنتاج نزعات لفردانية ليبرالية متطرفة بعالميتها الضمنية. أولئك الذين يبدعون مزاعم

- هوية يقدّمونها ضمن بيان يدل ضمناً أن كل شخص يتمتع على حد سواء بهوية، ويستحق على حد سواء هويته الخاصة، ومؤهل على حد سواء باحترام من أجلها. لكن هذا التصوّر الليبرالي قد يقدّم على الأقل أساساً لتسامح، لا من أجل احترام أو قبول متبادل، أو فهم ظاهرة صياغة - الهوية نفسها.

نسخة مثيرة للقلق على نحو خاص من هذا الدافع لإيجاد أسس مقبولة عالمياً لهويات مميزة هي التحفيز المتكرر - النشيط حالياً - للانسجام مع الطبيعة بمعنى إيجاد أساس بيولوجي ثابت لهويات إنسانية. بالنسبة إلى معظم انتقادات الجوهرية التي ظهرت في نظرية الشذوذ، يتكلم كثير من الرجال الشاذين الذين يخضعون لبحث عن أساس مورثي للّواطة ومزاعم أن الشاذين ينبغي أن يُقبلوا لا لأنهم أحرار في اختيار هوياتهم الخاصة، إنما لأن ليس لديهم خيار في القضية. على الرغم من أن حجج الانسجام مع الطبيعة تقدّمت على أساس بحث موروثي وفحوصات بنية الدماغ التي تطوّرت، وطُبّقت كما أظن أساساً على رجال شاذين، إلا أن عدداً من المفكرات السحاقيات قد طوّرن حججهن الخاصة بالانسجام مع الطبيعة أيضاً، وتبدو تلك متجذّرة دائماً في علم نفس من النمط الظاهري أكثر مما تفترض بنى وراثية أو عصبية محدّدة، وقد تطوّرت بتكلّف نظري أكبر (كما مثلاً مع سجل آريغاري عن الإثارة الجنسية الأنثوية الطبيعية التلقائية التي ترتكز على "الشفتين")[68].

يفضّل مدافعون عن سياسة الهوية على نحو شائع الحجج نفسها من أجل "نسبية لينة"، وإعادة اكتشاف فلسفة الإرداة التي تمجّد الاختيار كثيراً، والمبالغة في الاختلاف. لا تبدو مثل تلك الحجج منطقية في سياسة هوية، على كل حال؛ لأن مزاعم عن شرعية أو تعرّف أكثر من مجرد مزاعم عن تسامح. أساسيٌّ تحليلياً أن نتعرّف أن

الأُطر العامة للأهمية تُزعم ضمنياً حتى في حجج تؤكد الاختلافَ وتنكر خطاباً أخلاقياً مشتركاً خارج مستوى "أنت افعل ما ينبغي عليك، وأنا سأفعل ما ينبغي علي"[69]. يبدو هذا في معنيين.

أولاً، تُزعم أهمية الهوية التي يجري التنازع بشأنها دائماً تقريباً لا مقابل هويات أخرى إنما ضمن حقل معين من صلة وثيقة مشتركة - مثلاً: نظام حكم. يعرض أنصار سياسة الهوية مزاعم لجعل تعرّف الاختلاف شرعياً ضمن حقل مثل عمالة أو معاملة قانونية حيث يقدّم أشخاص بعدّة هويات مختلفة مزاعم متشابهة. يصح هذا حتى على هوية الأمم، التي تضم عادة بلاغة عن اختلاف ثقافي يكون في جزء كبير منه زعماً لمكانة مكافئة مع أمم أخرى - أي: إن تكون من النوع نفسه الذي تكون الأخرى عليه[70].

ثانياً، هناك مجموعات فرعية متمايزة متنوّعة تكون داخلية للهويات المتنوّعة التي تُقدّم نيابة عنها مزاعم سياسية. ضمن مجتمع الشاذين هناك لوطيون وسحاقيات، وعدّة أنواع مختلفة من جماعات ضمن كل منها. من أجل أن تُجدي سياسة هوية نفعاً، ينبغي ألا تُبرز كل تلك اختلافاتها وأن تتبنّى بدلاً من ذلك إطاراً عاماً لمرجع تكون وحدتها فيه أكثر بروزاً. الزعم القائل إن هويتها المشتركة ملحوظة وإلزامية أيضاً نوعاً ما - كما يقترح أولئك الذين يرغبون في "إقصاء" آخرين - لا يمكن أن يكون مترابطاً تماماً مع أخلاق نسبوية ضمنية بشأن كيف ينبغي أن نتعامل مع الاختلاف.

V

توجيه معظم الضغط نحو تماثل قمعي وهويات جوهرية هو نزعة للتفكير بمعايير ما قد دعاه هاريسون وايت هويات فئوية لا أفكار أكثر تعقيداً عن أشخاص أو شبكات من علاقات اجتماعية

واقعية[71]. هذا بارز على نحو خاص حيث سُهّلت تنظيمات وحشود جماعية بنماذج جديدة من تنظيم عام (رأسمالية، الدولة الحديثة) وبنى تحتية جديدة من نقل ومواصلات (من طرق ممهدة وسكك حديدية إلى شبكات هاتفية، وتلفازية، وحاسوبية). على الرغم من أن شبكات هاتفية، وأحياناً حاسوبية، يمكن أن تستخدم لتجاوز المسافة ضمن علاقات لا تزال شخصية (بث برامج)، إلا أن كثيراً غيرها تُستخدم أساساً للتعامل مع فئات كبيرة من الناس تتكوّن نتيجة أوجه الشبه بينها لا بشبكات من علاقات بين أشخاص. قد يعرف مالكو أسلحة مالكي أسلحة آخرين، لكن "الرابطة الوطنية لحملة البنادق" تجمعهم لا على أساس صلات شبكهتم إنما عضويتهم في فئة من الناس سيستجيبون لدعوات عامة للفعل. الأمر نفسه ينطبق على مسلمين، إلى درجة أن هذه الفئة لن تستجيب على نطاق محلي أو حتى قومي فقط إنما عالمي أيضاً، وفيما يخص هويات قومية، وهويات طبقية، ومجموعة هويات أخرى. قد تكتمل فئات واسعة النطاق بدرجات متفاوتة في شبكات محلية، وقد تكون هذه حاسمة لبعض الحشود، لكن على مستوى الفئة كلها، ستكون كثافة الشبكة بالتعريف منخفضة تقريباً.

تضم معظم سياسات الهوية مزاعم بشأن فئات أفراد يُفترض أنهم يشتركون في هوية محدّدة، ويسمح هذا بنوع من التجريد من تفاعلات واقعية وعلاقات اجتماعية يعاد التفاوض فيها باستمرار على الهويات، ويقدّم فيها أفراد هوية واحدة على أنها أكثر بروزاً من أخرى، ويحقق أفراد فيها إحساساً شخصياً باستمرارية وتوازن بين أنواع متنوّعة من هويات. يمكن تحديد هويات فئوية ومنحها تعريفاً عاماً من قبل أفراد أو مجموعات حتى إن لم تكن متجسّدة في شبكات واقعية من علاقات مباشرة بين أشخاص. فعلاً، هي أشياء

مثالية لمعالجة عامة مماثلة، فتجريد الفئات يشجّع على تأطير مزاعم بشأنها؛ كأنها تقدّم نوعاً من بطاقة رابحة تتغلب على هويات أخرى لأفراد تعالجها. يشجّع هذا عنصر قمع و/ أو جوهرية ضمن الهويات المطلقة القوية.

هذا النزاع لإنجاز بروز "بطاقة رابحة" لهوية فئوية - في وجه عالم حديث يوجد فيه دائماً عدّة هويات بارزة محتملة - يشجّع غالباً جوهرية ساخرة داخل المجموعة. مثل جوهرية المجموعة التفضيلية هذه موجودة ضمناً في المثال المذكور آنفاً عن تحديد بيولوجي مزعوم للشذوذ، والمعارك ضمن حركة الشاذين بشأن هذا النقاش من ناحية و"نظرية لوطي" من ناحية أخرى تستحق البحث بشأنها[72]. جوهرية المجموعة التفضيلية - المفارقة أنها توضع غالباً إلى جانب هجمات على جوهرية التصنيف المهيمن لهويات - مرتبطة بصور هويات على أنها فردية و/ أو ثابتة أكثر مما تبدو. حتى عند الإشارة إلى صراع بشأن الهوية، بكلمات أخرى، تتخيل مثل وجهات النظر هذه حلها الكامل: لو أن صربيا كانت مستقلة ولا تكوّن تهديداً لكروات، وكاثوليك، ومسلمين، لن تكون هناك سياسة هوية، إنما النموذج الوحيد والحقيقي والصحيح من هوية صربية، ولا حركة نساء صربية، أو حركة شاذين صرب، أو جدال صربي بشأن الوجود داخل أوروبا أو خارجها، أو بشأن هويات سلافية شاملة. في السياق الأميركي أيضاً يمكن أن نرى كيف أن جوهرية مجموعة تفضيلية ترتبط بقمع بعض الهويات - مثل صوت أنثوي أسود مميز ضمن قومية سوداء - وعموماً بضغوط للتوافق مع وجهات نظر قياسية عن الهوية موضع التساؤل وغالباً مع تبعية أو خبراء يكونون مصادر سلطة لتلك الهوية.

كما يدل المثالان السابقان، كل هوية جماعية تقبل كلاً من

تقسيم داخلي ودعوات لدمجها في فئة أكبر لهوية رئيسة. هذه ليست قضية هويات جماعية بديلة فقط، إنما قضية أفراد يُعاملون عموماً في هذا الخطاب على أنهم متكاملون ومتجانسون داخلياً، ما يجعل القدرة على حوار داخلي لاغية.

التوتر بين هوية - يُفترض أنها فردية وتكاملية ومتممة - وهويات - جماعية، ومتداخلة، ومقسّمة ـ لا مفر منه على كلا المستويين الفردي والجماعي. يواجه أفراد تحدّي أن يحيكوا معاً المراحل المختلفة من وجودهم وعلاقاتهم وأدوارهم الاجتماعية المختلفة. لا تحل مجموعات تماماً أبداً محل أفراد يشكّلونها (أكثر من أفراد يعيشون معاً بعيداً عن مجموعات وعلاقات اجتماعية). تصبح محاولات إدراج أي مجموعة علاقات تحت هوية فئوية أو استثمار أي مجموعة بمعنى محدّد متحيّزة وتثير مقاومة. الهوية، ما دام أنها بقيت حية، هي دائماً مشروع، لا نقاط إنجاز ثابت للسلطة الزمنية [المدنية أو السياسية] الضرورية للوجود، وتدل على حقيقة أننا في الحياة نستثمر أنفسنا في هويات لا على نحو ساكن إنما بتوجّه نحو المستقبل والفعل. طبعاً، قد يبدو أن صفات أو تقديرات خارجية متنوّعة ثابتة وسرمدية، وفي مشروعات هوياتنا الشخصية (أو الجماعية) قد نقبل أو نقاوم محاولة الوصول إلى مثل تلك المثالية الخارجية. يعدُّ كون المرء يهودياً، مثلاً، دائماً مشروعاً (أو سبباً للمقاومة) لكل فرد وجماعة يهودية حديثة، حتى إذا كان يجري الحفاظ على نماذج نمطية بشأن الطريقة التي يكون فيها المرء يهودياً أو تقديمها على أنها ثابتة أو معادية السامية أو محافظة جداً. أو، لأغيّر المثال جذرياً، لا يمكن فهم "وحدة السود" في جنوب أفريقيا إلا على أنها مشروع سياسي دفعه قدماً على أحد المستويات، المؤتمر الوطني الأفريقي (ANC)، وتحدّته عند ذلك المستوى إنكاثا

(Inkatha) التي تزعم وحدة مختلفة، ودُفعت كلتاهما وعُرقلت من قبل زُمر متنوّعة ضمن كل منهما. "أسود" ليس موقفاً ثابتاً، ما قبل نظري، أو ما قبل - سياسي، يمكن عبره استيعاب قضايا عملية أو إنجاز معرفة أكثر مما فعل الزولو.

بدلاً من معالجة هذه المشكلة مباشرة، تحاول معظم نظريات علم الاجتماع الرئيسة إيجاد طريقة لإصلاح هوية بالاحتكام إلى متغيّر أو عامل "موضوعي" أساسي. المرشّح الأكثر شهرة هو المصلحة - الشخصية العقلانية، لكن الهوية لا يمكن أن تنهار على نحو مُرضٍ إلى مصلحة أو أن تعكسها باستثناء أن تكون جزءاً من مشروع شخصي و/ أو سياسي. في المقام الأول، يمكن لهويات أن تتغير، وهي إلى حد ما تفعل ذلك دائماً[73]. أكثر من مجرد تغير محدّد خارجياً، يمكن للمرء أن يسعى إلى تحويل نفسه - يريد، مثلاً، أن يحصل على رغبات أفضل. سواء كان ضعف الإرادة يعيق مثل هذا المشروع أو لا، يعني بالضرورة على الأرجح أننا لا يمكن أن نفهم أفراداً جيداً على أنهم حاملين دائمين لمصالح. أخيراً، هناك دائماً توترات وتناقضات داخلية بين الهويات المتنوّعة وعضوية الجماعات من الأفراد. لا تكون هذه مفتوحة دائماً على حلول عادية بسيطة (كما يتطلّب مذهب المنفعة عامة)؛ لأنها تفتقر غالباً إلى محدّدات عامة لمثل تلك التسويات الكمّية، لذا العمل على هويات معينة يُحبط آخرين.

هذا سبب رئيس يجعل سياسة الهوية الشخصية وسياسة الهوية الجماعية مترابطتين على نحو لا مفر منه. في بيئات مختلفة ليس مستحيلاً اتخاذ خيار تعبيري فردي من أجل أولوية، هوية أنثوية مستقلة (فضلاً عن الدخول في سياسة نسوية فاعلة) من دون اعتراض على افتراضات قومية عن الجنس. كما أشار كولينز فيما يخص قومية

سوداء، هذا مؤلم؛ لأن كثيراً من النساء يفهمن حقاً أنفسهن على أنهن أساساً - "جوهرياً" - نساء وأميركيات-أفريقيات[74] يعانين بالضرورة من عدائية خطاب قومي أسود تقليدي لا ببساطة على أنه قيد خارجي إنما توتر داخلي. على نحو مشابه، واجهت نسويات مسلمات بوسنيات ومدافعات أخريات عن نساء بوسنيات في 1993 نسخة مرعبة من الطريقة التي يمكن أن تصطدم بها القومية والجنس. اغتصب رجال صرب آلاف النساء البوسنيات على نحو فردي وفي مجموعات كبيرة علناً على أنه جزء من مشروعهم في التطهير العرقي. كان هذا تحديداً انتهاكاً جنسياً موجّهاً بالتحديد ضد مجموعة محدّدة قومياً. زاد بعض الرجال البوسنيين الطين بلة بمعاملة النساء اللواتي اغتُصبن على أنهن مدنّسات وغير عفيفات، ولم يكنَّ مدنّسات في الخطاب الجنسي العام للعفاف النسائي فقط، إنما في خطاب قومي على وجه التحديد مُنحن فيه أدواراً ملائمة على أنهن بنات وزوجات وأمهات. لم يكن التفكير في أنفسهن على أنهن نساء لا مسلمات بوسنيات أو مسلمات بوسنيات لا نساء يبدو منطقياً، وقد تعرّضن للاغتصاب لأنهن تحملن كلتا الصفتين، من أجل تشويه الثقافة البوسنية الإسلامية وتحقيق المشروع الصربي في التطهير العرقي (كما قد فعلت بعض النسويات الأميركيات على نحو مثير الدهشة) الذي يهدف إلى الإساءة لهؤلاء النساء. كان الزعم الواضح بأنهن نساء ومسلمات بوسنيات متوافراً فقط على أنه مشروع سياسي (وإن يكن ضمناً) لإعادة تكوين خطابات الجنس، والدين، والأمة التي تظهر هوياتهن فيها وجرى انتهاك أجسادهن وشرفهن على حد سواء على أسسها.

إن رؤية هويات على أنها مجرد انعكاسات لمواقف أو ظروف اجتماعية "موضوعية" هو رؤيتها دائماً على نحو ارتجاعي، ولا يبدو

هذا منطقياً في المضمون الفاعل المحتمل - سواء للأفضل أو الأسوأ - في التوترات ضمن أشخاص وبين خطابات ثقافية متنافسة تحدّد أشخاصاً. الهويات هي غالباً مشروعات شخصية وسياسية نشترك فيها، وتُفعّل، إلى حد أكبر أو أصغر، بمصادر تجربة وقدرة، وتنظيم ثقافي واجتماعي.

لكن القضايا المحيّرة لا تكمن فقط في بنى مزاعم هويات جماعية قوية، إنما في المدى الذي لا يتأثر فيه الناس (ليس في الغرب فقط) بأي مزاعم قوية للهوية - أو خصائص مشتركة - مع آخرين ويستجيبون بدلاً من ذلك لاحتكام فردي إلى تحقيق – الذات. هذان الاثنان ليسا حصريين تماماً على نحو مشترك في الممارسة، وقد تكمن عدم الرغبة المشتركة نفسها بالعمل في نزاعات معقّدة لتحقيق تحولات اجتماعية خلف كل من الإشارة إلى حلول فردانية نفسية لمشكلات ونزعة لقبول الحلول الوهمية التي تقدّمها مزاعم هوية مبسّطة نيابة عن أمم، وأعراق، وفئات مفترضة غير متمايزة أخرى. بأي حال، كما قالت هوكس:

كما يحثّنا عمل نانسي هارتسوك (Nancy Hartsock) الجديد على التساؤل لماذا يُطلب منا التخلّي عن الاهتمام بالموضوع في هذه اللحظة التاريخية، حين تكافح نساء للانتقال من شيء إلى موضوع، ينبغي أن نسأل لماذا يجري إغواء نساء بنماذج تغير فردي تشير ضمناً إلى عدم حدوث تغيير في حقائق سياسية واجتماعية أكبر[75].

بكلمات أخرى، بدلاً من أن نُصاب بالدهشة من انتشار سياسة هوية ونسعى إلى تفسيرها، ألا ينبغي أن نفكّر أنها جديرة بالملاحظة وتحتاج على الأقل إلى تفسير ما يجعل كثيراً من الناس يفشلون في تحقيق مشروعات هوية مشتركة متحوّلة أو معالجة تلائمهم؟ هل ينبغي حقاً أن نكون أكثر دهشاً بأولئك الذين يجازفون بالكثير ليلتزموا

بمُثل عليا وطموحات أخلاقية - ديتريتش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، أو طلاب صينيين يتحدّون حكومتهم - أو بأولئك الذين يكونون متواطئين في آلاف الفظائع اليومية البشعة؟

هوياتنا متجذّرة دائماً جزئياً في مُثُل وطموحات أخلاقية لا يمكن أن ندركها تماماً. لهذا هناك توتر بيننا يمكن أن يكون مركز نزاع شخصي ومصدر سياسة هوية لا تهدف إلى شرعنة هويات فئوية جوهرية على نحو زائف إنما إلى تحقيق قيم اجتماعية وأخلاقية أعمق. المزاعم بأولوية أو سيطرة هويات جماعية كبيرة، لهذا السبب، ليست فقط مادة لتلاعبات من قبل ميلوزفيتش وكرادزيتش بالعالم، إنما مصادر بطولة وتضحية - بالذات يصعب فهمها بمعايير تقليدية لنظرية اجتماعية أو أيديولوجيات معروفة لتحقيق - ذات فردية.

الهوامش

(1) (Arendt, 1958).

(2) (Taylor, 1992).

(3) انظر (Taylor, 1989) وانظر أيضاً (Foucault, 1977).

(4) (Taylor, 1989) قوي على نحو خاص بشأن هذا الموضوع.

(5) (Adorno, 1973).

(6) بشأن بيان زولا أنا أتهم (J'accuse)، انظر (Sennet, 1977).

(7) (Bourdieu, 1977)، انظر أيضاً الفصل 5 من هذا الكتاب.

(8) (Evans-Pitchrad, 1940).

(9) يقدّم لفجوي (Lovejoy) في عمله (Lovejoy, 1936) إعادة تكوين رائعة لبرنامج الهويات هذا. كانت خلفية أساسية لعالم العصور الوسطى قد جعلت فيبر (Weber, 1978) يعدّها على أنها نموذج أصلي للتقليدية. ينبغي أن يلاحظ المرء، بالرغم من ذلك، أنه عدّ أوروبا العصور الوسطى نموذجاً أصلياً لتنظيم اجتماعي تقليدي وتوجهات فعل، لكنه فشل في تعرّف قوة القرابة في مجتمعات غير غربية وعموماً القدرة الأكبر كثيراً لإعادة إنتاج اجتماعي وثقافي متواصلة في عدد من البيئات الأخرى.

(10) (Cascardi, 1992, p. 3).

(11) (Cascardi, 1992).

(12) انظر (Haraway, 1991) بشأن مفردات "إجهاد" على أنها صياغات عامة - وظيفية في علم الأحياء إضافة إلى علم الاجتماع.

(13) هذه هي إحدى أسباب تميّز أعمال غوفمان (Goffman) (مثلاً: Goffman, 1959)، بالرغم من أن غوفمان يعالج هذه الموضوعات على نحو متفاوت.

(14) كانت كلمة "جوهرية" قد بدأت تُستخدم على أنها صفة عامة لحجج تفترض مصادر أساسية للهوية - جوهر (صفة استخدمها أولئك الذين عارضوا مثل تلك الحجج، عادة تأييداً لبعض أفكار البناء الاجتماعي و/ أو الاختيار والمنافسة). تتنوّع تلك الحجج كثيراً، على كل حال، من مزاعم بتكوين بيولوجي للجنسين، أو أعراق، أو فئات أخرى إلى مزاعم تستند على علم النفس، أو بينة اجتماعية، أو لاهوت، أو فرضيات أخلاقية. على الأغلب، العلاقة بين تلك الحجج "الجوهرية" المتنوّعة وفلسفة "الجوهر" في ميتافيزيقيا أقدم ضعيفة جداً وبعيدة في أفضل حالاتها. هذا ليس نقاشاً عن أشخاص أو نماذج، أو الأشياء الجوهرية الأربعة المعروفة والمثالية الممكنة لميتافيزيقيا ما قبل الحداثة، إنما نقاش عن مزاعم لنتمكّن من تحديد شروط العضوية في فئة لها حدود واضحة وثابتة، وما يتبع تلك العضوية في مثل تلك الفئة. تظهر الكلمة في نقد فلسفات تنظر إلى "جوهر" أشياء من أجل الحصول على "الحقيقة" خلف مفاهيم، انظر (Popper, 1959).

(15) (Dyson, 1993, p. xxi).

(16) (Hobsbawm, and Ranger 1983).

(17) انظر سجل غيلمان الرائع عن تفاعل الجنسانية والعرق في بناء أنماط محدّدة لكل من النساء عامة والنساء الأفريقيات خاصة، (Gilman, 1985)، خاصة الفصل 1 المعنون: "The Hottentot and the Prostitute".

(18) (Hewitt, 1989, p. 127).

(19) انظر (Merton, 1968).

(20) (Hewitt, 1989, p. 150).

(21) ما بعد البنيوية ليست بالتأكيد المصدر الوحيد لهذا النقاش، وهي أيضاً، مثلاً، أساسية لمحاولات بيل هوكس بأسسها المختلفة لتطوير رؤية عن "استعادة ـ الذات" تكون في الوقت نفسه شخصية، واجتماعية، وسياسية (Hooks, 1989, esp. Ch. 5, and Hooks, 1993).

(22) على الرغم من أن تلك الخطابات النظرية كانت خاصة تماماً بعلم الاجتماع في مجالات عديدة، إلا أنها قلّما كانت منتج علماء اجتماع. كان علم الاجتماع، خاصة في الولايات المتحدة، قد بقي مقاوماً على نحو ملحوظ لخطاب ثقافي ما بعد بنيوي ولكل من نظريتي النسوية والشذوذ (مختلفة عن دراسات تجريبية بشأن الجنس أو الجنسانية). كانت إحدى نتائج هذا أن دراسات اجتماعية تجريبية لنساء وشاذّين قد اعتمدت غالباً على آراء جوهرية في

تلك الفئات، وقد كان استثنائياً - على الأقل حتى وقت قريب جداً - أن يشارك علماء اجتماع "من الاتجاه السائد" في، أو حتى يتعلّموا من، إعادة التفكير في فئة الجنس بدلاً من الاعتماد ببساطة على تمايزات جنسية واضحة ظاهرياً. إذا كان علم الاجتماع قد عانى مقاومتَه للخطاب الأدبي على الأغلب لما بعد البنيوية والتطوّرات المتشابهة في نظريتي النسوية والشذوذ، ينبغي أن يقال أيضاً إن تلك الخطابات المتعلّقة بمجالات مختلفة من المعرفة - وتلك الخاصة بـ "دراسات ثقافية" عموماً - قد عانت فهماً ناقصاً نسبياً للأبعاد الاجتماعية للحياة ونزعة لرؤية - ورفض - عبارات مثل بنية، أو تنظيم، أو تكامل مجتمعي كما يجري دائماً وجعلها كلّية و/ أو مختزلة ومتمدّية بالضرورة. السعي إلى علاقة أفضل بين علم الاجتماع وهذا الخطاب المتعلّق بمجالات مختلفة من المعرفة جيد لكلا الطرفين (أو كل الأطراف). من أجل بعض الخطوات الجديدة في هذا الاتجاه، انظر عملي سيدمان (Seidman, 1992, and Seidman, 1994) وكولينز (Collins, 1991).

(23) يراجع عمل كولينز (Collins, 1991) ويضيف إلى النقاش الذي طوّرته نسويات سوداوات، وأهم ما فيه قد تكون أعمال (Hooks, 1981). تُناقش آراء ناقدات سحاقيات في (Fuss, 1989)، و(Butler, 1991)، وعدد من المقالات في (Butler and Scott, 1992). و(Rhode, 1990). لكن مهم التمييز بين إلغاء ما بعد البنيوية العام لمركزية الموضوعية وبين التحديات الخاصة لجعل سجلات فئات - موضوع جماعية كلّية التي تمحو تنوّع الأفراد والجماعات الواقعي. كان عمل (Hartsock, 1989-1990)، مثلاً، قد تساءل عن الدعوة إلى التخلّي عن الاهتمام بالموضوع تحديداً في اللحظة التاريخية التي كانت نساء فيها تحققن بعض النجاح في الانتقال من شيء إلى موضوع، وانظر أيضاً موافقة هوكس على ذلك في (Hooks, 1989, p. 34) والنقاش في الفصل 6 من هذا الكتاب.

(24) (Hooks, 1993, p. 124).

(25) لغة "طبيعة" في ذلك الاحتكام، ولاحقاً في نقد مقاربات "تطبيعية" لأفراد وحياة اجتماعية. استندت فكرة أن الطبيعة كانت مستوردة إلى خطاب اجتماعي وتحليل نفسي إلى وجهة نظر ثابتة عن التطوّر والطبيعة الإنسانية، وتجاهلت عموماً حقيقة أن الطبيعة لم تبدُ شيئاً ثابتاً لمعظم علماء الأحياء التطوريين، وأن عدداً من وجهات نظر مختلفة قد تكوّن احتكاماً لطبيعة مختلفة مثل احتكام إلى بناء اجتماعي بين علماء اجتماع. على الرغم من أن التطوّر لم يتكون بالطريقة نفسها تقريباً للتقليد الرومانسي، إلا أن احتكامه لعلم الأحياء كان أيضاً فكرة ثابتة وراسخة أكثر مما يبدو مفيداً الآن لمعظم علماء الأحياء. في كل من خطابي علم الاجتماع والرومانسية، إضافة إلى هذا، كان حد طبيعة/ ثقافة يُبنى - ويُبالغ فيه - لكن لا يُتعرّف بسهولة.

(26) سمات من هذا التحدّي التي تظهر في عمل (Derrida, 1978) قد تكون مكاناً جيداً للبدء، ويعد عمل (Norris, 1987) مصدراً ثانوياً مفيداً، في حين يضع عمل (Megill, 1985) على نحو رائع فيما يتعلق بـ نيتشه وهايدغر وفوكو.

(27) (Hooks, 1984).

(28) كان "التوجّه الجنسي" يتفوق على الأغلب؛ لأنه يبدو أكثر علمية وثباتاً، ويلائم بنية أن يكون المرء شاذاً بوصف ذلك شيئاً لا يمتلك أفراد خياراً بشأنه، شيئاً يتعرّفونه فقط في أنفسهم. تعزّز هذا بإحساس متزايد بأن إقناع العامة أن الشذوذ ليس موضوع اختيار سيقلّص مدى إدانته أخلاقياً.

(29) تتداخل حجة هوكس مع نقد "السوية الجنسية الإلزامية" التي تُظهر كيف تضم نماذج اجتماعية افتراضاً ضمنياً أن كل أعضاء كل جنس ينبغي أن يتمتعوا ببعض الانفتاح الجنسي نحو كل أعضاء الجنس الآخر. انظر (Rich, 1983)، والنقاش أدناه.

(30) (Sedgwick, 1985) و(Fuss, 1989, p. xii).

(31) (Haraway, 1991).

(32) انظر (Fuss, 1989)، و(Schor, 1989)، و(Spivak, 1987)، و(Smith, 1988). وعدّة مقالات في (Jardine and Smith, 1987).

(33) (Taylor, 1983).

(34) انظر (Taylor, 1989) و(Taylor, 1989)، بشأن فكرة "مصادر أخلاقية" والأهمية الحديثة المحدّدة للاحتكام إلى طبيعة على أساس مزاعم أخلاقية وتفاهمات - ذاتية.

(35) (Moi, 1985). انظر أيضاً اقتراح لوندغرن (Lundgren) أن "لغة الذكر التي تريد آريغاري إبعادها حاسمة أيضاً على نحو أساسي لنكون قادرين على استخدام مفهومي "تماثل" و"اختلاف" . . . تنتهك آريغاري النماذج المصنّفة لتطوّر استعارات، وتستبدل دوراً تنظيمياً (بشأن تفكير محدود مثير للصور الذهنية) بدور تنظيمي جديد (بشأن تفكير سلس ملموس). لكن، مثلاً، يتطلّب الدور التكويني الأساسي أن يكون للجنس دائماً جوهر استعاري (أو ربما رمزي) - بغض النظر عن محتواه - وفي كونه مدمراً على نحو منظّم، تنتهك آريغاري العنصر المكوّن"، (Lundgren, 1992, pp. 50-149).

(36) (Irigaray, 1977).

(37) وطبعاً في زعم هويات، كما جادل كولينز (Collins, Hill 1991)، لسنا مرغمين على اتخاذ خيارات إما/ أو. يكون غالباً امتيازاً لنا، وربما أفضل استراتيجياتنا، الإصرار على خيار "كلاهما/ أو".

(38) (Weber, 1978)، انظر أيضاً (Tonnies, 1955).

(39) (Habermas, 1984, vol. I, p. 341).

(40) Thomas McCarthy: "Complexity and Democracy," in: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

(41) على نحو مشابه، عالمية التنوير العامة لدى هابرماس قادته إلى إنكار أن الاختلاف - مثلاً: في موضوعات الجنس - قد تكون قيمة فكرية أو اجتماعية موضوعية مهمة. انظر (Benhabib, 1986).

(42) انظر أيضاً (Calhoun, 1983).

.(Fraser, 1989) (43)

(44) كان هناك بعض الاهتمام بالبنية الاجتماعية في عمل هابرماس الباكر على المجال العام (Habermas, 1989)، واستمر هذا في (Habermas, 1975) وأعمال أخرى في الستينيات وبداية السبعينيات، لكنه تراجع بعد أن باشر العمل على نظرية فعل تواصلي.

(45) انظر (Calhoun, 1986)، و(Calhoun, 1991).

(46) هناك أيضاً نموذج وسيط من الفعل الاجتماعي الاستراتيجي يصعب معالجته على أنه قابل للطي إلى برنامج ثنائي؛ انظر النقاش في (McCarthy, 1978).

.(Habermas, 1984, vol. 1, p. 342) (47)

(48) جُمعت معظم المقالات ذات الصلة في جدال هابرماس مع لوهمان (قدّم فيها هابرماس أساساً أكثر صلابة وتعلّم الكثير) في (Habermas and Luhmann 1971)، الذي يبقى من دون ترجمة. هناك ملخص مفيد في (Holub, 1991).

(49) (Arendt, 1958, p. 182). يبدو أن أرندت تُقصي من هذا الشك الإبداعي المحتمل مملكة الإنتاج الاجتماعي لضرورات الحياة.

(50) يمكن تصوّر مثل هذه التهديدات بطرق متنوّعة، طبعاً، وفهمها عبر الفئات الأيديولوجية لكل من اليسار واليمين. قد تصبح الحكومة مخيفة وتُمدح الرأسمالية، مثلاً، أو يُرى النهب الذي تقوم به شركات على أنه شر مطلق والحكومة على أنها حل محتمل. أياً يكن، يُقاد الناس الذين تحفّزهم روابط عالم الحياة إلى تبنّي إحدى الأنظمة الرئيسة التي يتحدّاها العالم بها، من أجل مقاومة الآخر. يعكس هذا جزئياً نقص الاهتمام بجمعيات في مجتمع مدني من جانب اليسار واليمين.

.(Castells, 1983, p. 331) (51)

(52) فعلاً، يبدو هذا حتى في عمل علماء اجتماع جيدي الاطلاع يسعون للوصول إلى جمهور عام أوسع، كما مثلاً في (Bellah [et al.], 1985)؛ أحد الكتب الأكثر بيعاً لروبرت بيلاه (Robert Bellah) وعدّة زملاء. يدعو (Bellah [et al.], 1985) إلى تجديد التزامات جماعية والتمسّك بالفردانية الأميركية، من دون التفكير بجدّية في الميزات البنيوية السياسة، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية للمجتمع الأميركي التي تميّز على نحو أساسي حياة الجماعة اليوم عن تلك التي دعمت اجتماعات بلدة نيو إنغلاند. يجري تجاوز مشكلات النطاق، وضعف الجماعات المحلية أمام قرارات شركات وحكومات لا تكون لها أي سيطرة عليها (أو حتى احتمال سيطرة)، والمسافة بين معظم الناس وممثليهم السياسيين من أجل مُتضمّن يظهر في تنظيمات محلية ونشاطات مجتمعية يكون كافياً لعقلنة رئيسة للحياة الأميركية. (جزء من أساس فكرتهم عن كفاية مثل هذه الترتيبات هو تركيز الكتّاب على الرضا الذي يظنون أن أفراداً سيجنونه من مثل تلك الالتزامات، التي تختلف عن الفاعلية العملية لتلك الالتزامات). على الرغم من تعرّفية الكتاب ومتعة قراءته، يستنتج المرء أن تفاديه تلك القضايا الشائكة التي يثيرها التوتر بين عالم - نظام وعالم - حياة كان شرطاً لوصوله إلى جمهور واسع على نحو استثنائي. يعالج بيلاه وزملاؤه جزئياً خلل التوازن في (Bellah [et al.], 1991).

(53) بشأن حالة الولايات المتحدة، انظر تحليل (Lowi, 1985)، و (Fishkin, 1991).

(54) انظر خاصة (Habermas, 1979).

(55) (Habermas, 1984, vol. I, p. 340).

(56) في هذه الفقرة أتبع على نحو حثيث خطى حجة قدّمها تايلور (Taylor, 1992) لكن أعدّلها نوعاً ما. يفترض تايلور أن ترتيبات مؤسساتية غير غربية من حقبة ما قبل الحداثة تقدم أسساً لمزيد من التعرّف المباشر، والمثالي، وغير القابل للتفاوض والخالي من النزاع مما يبدو معقولاً لي، ويولي اهتماماً بتفاصيل تنظيم ومشروعات اجتماعية مختلفة عن ثقافة وأفكار أقل مما يبدو ضرورياً لي.

(57) كما جادل فوس (Fuss, 1989, p. 110) على نحو محق، رؤية أن نقد السوية الجنسية الإلزامية يستوعب شيئاً لا يفعله نقد رهاب الشذوذ لا يقوم بالضرورة على إسقاط نقد رهاب الشذوذ. يستحق أن نلاحظ أيضاً أن نقد السوية الجنسية الإلزامية قد خرج من نظرية نسوية تقدّم تجربة سحاق (على نحو نموذجي (Rich, 1983) لكن أيضاً في عمل (Irigaray, 1977) وأن هذا الانقسام إلى موقفين من نقد نظري قد ميّز في عدّة حالات سحاقيات عن لوطيين.

(58) (Crosby, 1992). تثير مجموعة بوتلر وسكوت (Butler and Scott, 1992)، التي يظهر فيها مقال كروسبي، هذه القضية في اصطفاء شديد، وتعرض مركزية وشيوع المشكلة بغض النظر عن تنوّع الحلول المفترضة.

(59) انظر مثلاً، (Melucci, 1989) و (Touraine, 1985)، و(Cohen, Jean 1985).

(60) على الأغلب، هذا التركيز على نوع الحركات التي يحب علماء اجتماع دراستها أو يؤيدونها لا سبب له، برغم أن "خطأ العينة" الذي ينتج عنه قد يكون مهماً جداً. إحدى الدراسات التي توضّح الأساس لمثل هذا التمييز (برغم أنها لا تزال تبدو لي مقدمة اعتباطية لتقويم) هي عمل (Eyerman and Jamison, 1991)، التي تبدو فيها فكرة الحركات الاجتماعية محدودة بالتعريف بحشود تعتمد على، وتنتج، حرية معرفية بين أعضائها.

(61) كنت قد ناقشت هذا بمزيد من التفاصيل في (Calhoun, 1993).

(62) (Inglehart, 1990).

(63) (Habermas, 1989). انظر النقاش في (Calhoun, 1993) و(Calhoun, 1992).

وأدناه الفصل 8 من هذا الكتاب. في مقاربة تتجاوز تصوّر هابرماس الضيق للمجال العام، على كل حال، مهم ألا ننسى أن هذا التحليل بشأن ما يمكّن أشخاصاً من اتخاذ قرارات سياسية جماعية بالاستعانة بحجج نقدية - عقلانية وعموميات مختلفة تختلف كثيراً في نطاق حفاظها على مثل معايير الخطاب تلك.

(64) هذه إحدى أسباب استفادة نغت وكلوج (Negt and Kluge, 1993) من احتكام إلى "آفاق تجربة" لنقد هابرماس. انظر (Butler, 1991).

(65) (Butler, 1991).

(66) (Taylor, 1992).

.(Chow, 1992, p. 124) (67)

(68) مدى جوهرية حجج آريغاري (أساساً؟) هي قضية جدال فاعل كما أوردت آنفاً. كانت سبيفاك (Spivak, 1992, p. 74) قد اقترحت أن آريغاري تُنتقد على أنها جوهرية أساساً من قبل أولئك الذين لا يرون "الدور العدائي للبلاغة في نثرها"، في حين إن فوس (Fuss, 1989, p. 57) تقترح أن آريغاري تستخدم الجوهرية على أنها جزء من "مشروع تفسيري أكبر لإعادة إبداع الجسد ومنحه استعارات جديدة".

(69) انظر (Taylor, 1992).

(70) انظر، بين أعمال أخرى، (Anderson, 1991)، و(Chatterjee, 1986)، و(Calhoun, 1993)، وانظر أدناه الفصل 9 من هذا الكتاب.

(71) قدّم وايت فكرة CATNET بداية في محاضرة لم تُنشر قبل ثلاثة عقود تقريباً. كان قد كتب عنها بعد ذلك في (White, 1992) (برغم أن تركيزه هناك مختلف جداً عمّا أركّز عليه هنا). انظر أيضاً عمل نادل (Nadel) الذي يكمن (ضمن أشياء أخرى) خلف إعادة صياغة وايت، خاصة (Nadel, 1951) و(Nadel, 1957).

(72) بشأن صلات محتملة بين نظرية لوطي والنظرية الاجتماعية عموماً، انظر (Warner, 1993)، و(Seidman, 1994).

(73) ضمن أشياء أخرى أثار هذا مجموعة مشكلات بشأن طريقة فهم العلاقة بين ذوات حاضرة ومستقبلية ضمن نظرية خيار عقلاني. انظر (Hollis, 1987)، وطوّر (Calhoun, 1991) هذا الموضوع فيما يتعلق بالمشاركة في حركة اجتماعية.

(74) Patricia Hill Collins, *Fighting Words* (Minneapolis: University of Minnesota Press, [n. d.]).

(75) انظر (Hooks, 1989, p. 34).

الفصل الثامن

القومية والاختلاف:

تضخيم سياسة الهوية

I

كانت سياسة الهوية قد ظهرت غالباً على أنها تسييس جديد لحياة يومية، وابتعاد عن بعض السياسات التقليدية التي تثير الاهتمام. لم يُسيّس الشخص بازدياد فقط، كما لاحظ بعض المحللين، إنما جُمّلت السياسة بازدياد أيضاً، واهتمت بإنجازات مثيرة أكثر من نزاعات وسائلية.

هناك ملحوظات كثيرة بشأن السياسة المعاصرة، لكنها مضلّلة حتى الآن؛ لأنها تفترض سياسة "قديمة" تلتزم تماماً بنزاعات وسائلية على مصالح، وذلك لم يكن على الأغلب سياسة هوية، أو عن تسييس حياة يومية، ولم يُجد نفعاً بطريقة مهمة من ناحية الإنتاج والأداء الجمالي. على الأقل في الحقبة الحديثة، وربما إلى حد ما أكثر عموماً، لم تكن تلك هي الحال. كان ما تبدو عليه الحال نتيجة أيديولوجيات مسيطرة تفرّق بين الأبعاد "السياسية الملائمة" لحياة - ولهذا أكثرها تنافساً على نحو واضح - عن أخرى، من ثم تحجب

أعمال القوة ونزاعات القوة في ممالك أخرى من الحياة.

كان التاريخ الحديث الطويل للمشاركة الشعبية المتزايدة في عمليات سياسية، متجذّرة لا في جمهوريانية (Republicanism) باكرة فقط إنما في تعبئة وطقوس سياسية من الحقبة الاستبدادية أيضاً، قد نقل اهتمامات حياة يومية إلى الواجهة وجعل قضايا الهوية أساسية. على الرغم من ارتباطها الوثيق بمشروع الديمقراطية، إلا أن هذه المشاركة الشعبية المتزايدة لم تكن مقتصرة عليها، فقد ظهرت في كل مرة رأت فيها أنظمة - حتى إن كانت أنظمة غير ديمقراطية واستبدادية - شرعيتها على أنها تستند إلى خدمة مصالح الناس العاديين، وتحسين ظروف حياتهم اليومية، ورأت شروط حكمها المستمر في القدرة على تعبئة أشخاص عاديين في مشروعات عادية، وصناعية ومدنية. كانت هذه، مثلاً، بلاغة كل الحكومات الشيوعية، بغض النظر عن فروق في ديمقراطيتها آنذاك ومدى نجاحها في الواقع في خدمة مصالح مواطنيها.

عندما يُنظّم أشخاص عاديون في مثل تلك التعبئة وضمن خطاب شرعية، ينبغي أن تتضمن السياسة نزاعاً بشأن هويات بارزة، كما يظهر في انتشار أيديولوجية المواطنة. تكون هويات مثل "مواطن" في توتر حقيقي أو محتمل مع أخريات، من "رعية"، إلى "عامل"، إلى "امرأة" و"كاهن". قد يكون أي من هذه غامضاً وموضوعاً لنزاع على حد سواء (برغم أن مدى الغموض والنزاع متغيّران ويعكسان استقرار وفاعلية الوعي المسيطر). كان مطلوباً لإنشاء سياسة الطبقات الحديثة نزاع هوية يقنع عمالاً أن هوياتهم المشتركة بصفتهم عمّالاً ينبغي أن تطغى على اختلافاتهم في مجالات الحرفة أو حقل الإنتاج، أو الإقليم، أو الدين، أو الجنس... إلخ، وينبغي أن يحدّد أيضاً تمييزاً واضحاً من هويات طبقة وسطى أو

نخبة. كانت سياسة المصالح المثالية، بكلمات أخرى، متجذّرة في سياسة الهوية، وتأسّست أيضاً في تسييس حياة يومية دعوة لرؤية رفاه وعلاقات اقتصادية بين أصحاب عمل وعاملين على أنها قضايا عامة، واهتمام سياسي لا مجرد مصالح خاصة[1]. كان هذا جزئياً سياسة جمالية منذ البداية، مضت قدماً إلى الأمام بفضل إنجازات وطقوس مثيرة من نشر تقاليد الرفقة الفرنسية[2] *compagnonnage*، إلى المسرح السياسي لمناهضي التطور التكنولوجي[3]، وانتشار اتحادات، والتراجع إلى هويات عصبوية، وجعل لهجات العمال وأساليبهم مثالية حيث لم تكن سياسات تحولية أوسع نطاقاً متوافرة، والاستعاضة عن نزاعات عمّال نشيطين بصور جمالية عن الكادحين في مجتمعات شيوعية.

بالمختصر، كانت سياسة الطبقات، جزئياً لكن بالضرورة أيضاً، سياسة هوية، وبرغم تجذّرها في هويات عمّال محلية جداً إضافة إلى فكرة الطبقة المرتبطة بتركيز رأس المال، فإنها نُفّذت على نطاق واسع جداً، لكن سياسة الطبقات لم تكن المشروع الوحيد أو الأكثر نجاحاً في سياسة هوية واسعة النطاق. فعلاً، عانت أزمتَها الأقسى في مواجهة التزامات بهويات قومية، فقد أنتج قوميون، بين أشياء أخرى، سياسة أكثر فاعلية جمالياً؛ سياسة يمكن أن تظهر غالباً على أنها ما قبل سياسية أو لا سياسية بالتحديد في نماذجها الجمالية - أساطير وفولكلور قومي، شعر ومسرحيات، موسيقى شعبية وسيمفونيات رائعة، والتحديد نفسه باللغة القومية. كوّنت القومية - الخطاب والبرامج السياسية لهويات قومية - ما قد أصبح هويات طبقات، وحدّدت وعياً – ذاتياً لدى عمّال عن أنفسهم وتصوّرات عن سياسة الطبقات عموماً ضمن دول قومية، برغم التنظيم العالمي لرأس المال ودعوات من أشخاص مثل ماركس وإنجلس إلى عمّال

العالم أن يتّحدوا. أظهرت القومية قوتها الكبرى على نحو حاسم في الحقبة الكارثية للحرب العالمية الأولى. إذا كانت هناك حاجة إلى مزيد من الأدلّة عن أن سياسة حياة يومية، وجعل سياسة جمالية، والنزاع بشأن هويات مركزية للحقبة الحديثة، ولا نرغب بالانتظار حتى بلوغ الستينات من القرن العشرين، فسيكون علينا فقط أن نلقي نظرة على الفاشية، والاشتراكية القومية، والحرب العالمية الآتية.

ليس واضحاً أي مصالح تحرّك الناس في - أو نحو - نزاعات سياسية، ونظراً إلى أن كلاً منا مرتبط عادة بعدّة التزامات، ومشروعات، وطموحات شخصية، وكل منا يحاول الإبحار في عدّة عوالم اجتماعية، نمثّل على الأقل هويات غير محدّدة جزئياً للعمليات السياسية، لكن لأن هوياتنا المتنوّعة قد تكون متنافسة، ولأن عدداً من القوى تسعى لتعزيز بعضها وتقويض أخرى، هناك دائماً سياسة لبناء هوية واختبارها، لا مجرد الانطلاق منها. يستكشف الفصل الحالي هذا فيما يتعلق خاصة بهويات قومية، لا بسبب تأثيرها الكبير فقط إنما لأنها تُرى بسهولة كبيرة على أنها طبيعية وما قبل سياسية في عالمنا المعاصر. إنها تدعو، بكلمات أخرى، إلى نظرية نقدية تحديداً؛ لأن أسلوب مأسستها وإعادة إنتاجها تجعلها منيعة عموماً لإعادة فحص نقدي.

القومية ليست ببساطة نوعاً من حكمة سياسية أو حركة سياسية، وهي بلاغة قد أصبحت واسعة الانتشار وقوية في العالم الحديث، وقد كوّنت وشرعنت سياسات حكومية، وحركات انفصالية، ومحاولات للانضمام إلى دول قائمة. إنها البلاغة الأبرز لتكوين، أو الجدال بشأن، "الذوات" موضع الاهتمام في تقرير - مصير سياسي، وهي من ثم مُتضمّنة في فكرة الديمقراطية نفسها، على أنها زعم بشأن التكامل الداخلي للمجتمع السياسي وزعم بشأن حدودها

وعلاقاتها بالناس وقوى في الخارج. لا تساعد بلاغة القومية على تكوين برامج عنيفة من قمع عرقي أو حرب أهلية فقط إنما على الثناء على أفكار المواطنة والوطنية.

ينشر التفكير القومي أيضاً علم اجتماع، وهذه إحدى أسباب صعوبة تطوير موقف نقدي دقيق منه. تتكوّن أفكارنا عمّا يكون عليه "مجتمع" من تفاهمات تطوّرت بتأثير قومية وقيام دول أوروبية، ولا يقل أهمية عن ذلك أننا نجعل هويات قومية تبدو طبيعية، أو على الأقل أساسية، ببنائها في إحساسنا الخاص بالتاريخ. كان التاريخ الحديث قد بُني أولاً وقبل كل شيء على أنه تواريخ قومية، ونُظّمت فروع معرفة ونصوص وبُنيت بطريقة تضمن إنتاج خلاصة هويغية - فكرة أن الأمة كانت موجودة دائماً لتجعل تاريخها مكتوباً. من ثم بدأ عرض متحف في ستوكهولم عن التاريخ السويدي بأربعة ساكني كهوف يكتسون الفرو كانوا، كما طمأن المتحف بثقةٍ زائريه، ساكني كهوف سويديين، وكما لاحظ بنديكت أندرسون (Benedict Anderson)، يقدّم التاريخ الإنجليزي وليام الفاتح (William the Conqueror) على أنه الأب المؤسس لإنجلترا بطريقة تطبّع مكانته على أنه غازٍ أجنبي. تُقدّم بعض تقاليد تدوين التاريخ القومي الأكثر وعياً - ذاتياً بشأن أفعال التأسيس، خاصة الثورات، بمعايير أسطورية وبطولية، لكن في أميركا، التي تعد إحدى الأمثلة الرئيسة لهذا، لا يزال يبدو أن مستعمرين يظهرون (خاصة في تاريخ شعبي) على أنهم أميركيون أصلاً وهناك جهود لتدوين تاريخ أكثر شمولية يجعل الهنود ("أميركيين أصليين") ملائمين لهذا النموذج، حتى في دول العالم الثالث حيث تُفرض حدود الدولة (وفي بعض الحالات الفكرة نفسها) على نحو اعتباطي، تزعم نصوص تاريخية عموماً أن سكان الإقليم ما قبل الاستعمار هم مواطنوها القوميون.

قد تكون معرفة طريقة عمل مزاعم تدوين التاريخ تلك إحدى العوامل الرائعة التي لم تُتعرّف تماماً خلف اختلافات في حسن أداء مؤسسات ديمقراطية. الديمقراطيات القائمة والمستقرة في العالم - إلى حد مثير للقلق - هي تلك الدول التي سبقت فيها عمليات طويلة من التكامل القومي إنشاء مؤسسات سياسية ديمقراطية. إذا بدت الولايات المتحدة الأميركية استثناءً لهذه القاعدة، فلا تفكّر في مدى التكامل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الحقيقي بين المستعمرات المؤسِّسة فقط (مقارنة على الأقل بالسودان ما قبل الاستعمار)، إنما في حقيقة أن التكامل القومي قد تحقّق وتعزّز بحرب أهلية دموية على نحو استثنائي.

يقدّم معلّقون مثل صاموئيل ب. هنتنغتون (Samuel P. Huntington) أمثلة رئيسة على نظرية غير نقدية حين يزعمون أن احتمال الديمقراطية متجذّر على الأغلب في حضارة غربية وبدرجة أقل كثيراً في فئات حضارية واسعة أخرى[4]. يردّدون مزاعم قادة استبداديين آسيويين يجادلون أن ليس من واجبهم احترام مُثُل ديمقراطية؛ لأن تلك ليست الطريقة الآسيوية، ويقدّمون العون لرجال أقوياء أفريقيين في وقت يأمل فيه كثير من الأفريقيين وضع حد لتقاليد خاصية الحكم الجشع لدول ما بعد الاستعمار[5]، ويشجّعوننا على قبول فئات شبه - منسجمة من "حضارات" مكان تحليل علمي اجتماعي أو تاريخي حقيقي. يفشل هنتنغتون في تعرّف، طريقة بناء كثير من تقاليد الديمقراطية في أوروبا الغربية بقمع دموي واستيعاب ثقافي إلزامي، ومشروعات لجعل السلطة السياسية مركزية وبناء دولة لا تظهر فيها إشارات كثيرة على كونها جزءاً من حضارة مقدّر لها دعم ديمقراطية، وتاريخ نزاعات عسكرية ضمن الدول وبينها أيضاً كارثي مثل أي مكان آخر. هو ليس وحيداً في هذا، وهذا فعلاً جزء

من طريقة عمل النظام القومي للوعي المؤكد. القومية ليست متجذّرة في ذاكرة تاريخية وأسطورة، وأوهام استمرارية، وتمجيد شهداء وأبطال فقط، إنما، كما تعرّف إرنست رينان (Ernst Renan) في القرن الماضي، في القدرة على نسيان تلك الأحداث والعمليات التي تتقيّح مثل قروح وتسبّب شقاقاً:

النسيان، سأمضي بعيداً لأقول إنه خطأ تاريخي، عامل حاسم في نشوء أمة، ولهذا يكون أي تقدم في دراسات تاريخية غالباً خطراً على [مبدأ] القومية. فعلاً، تضع أبحاث تاريخية تحت الضوء أفعال عنف جرت في بداية كل تكوينات سياسية، حتى تلك التي كانت نتائجها مفيدة تماماً. أُنجزت الوحدة دائماً بوسائل وحشية[6].

تمثّلت "الوحشية" التي يضعها رينان في ذهنه في فرنسا بمجزرتي بروتستانت ومهرطقين مفترضين، لكن العنف الثقافي أو الرمزي المؤثر في صهر وحدة قد يكون وحشياً أيضاً، والنسيان ربما يكون جزءاً منه.

القصد ليس أننا ينبغي أن نشجّع مثل ذلك النسيان لمصلحة وحدة قومية، لكن يجب أن نرى على نحو نقدي المشكلة التي ستواجهها أي نظرية ديمقراطية في تقديم سجل لتكوين جماعة سياسية ستُطبّق ضمنها. لا أحاول في الصفحات الآتية استكشاف مفهوم الديمقراطية بنحو أكثر عموماً أو تقديم نظرية كاملة عن القومية، إنما أريد تطوير هذه القضية عن إنشاء جماعة سياسية مع الأخذ بالحسبان الطريقة التي أصبحت فيها الديمقراطية - في النظرية والممارسة على حد سواء - تعتمد ضمنياً على بنى قومية. يمنحنا هذا فرصة استكشاف الطرق التي يمكن بها لنظرية نقدية مساعدتنا في البحث خلف فئات طبيعية أو أساسية ظاهرياً من دون الوقوع في المصيدة المعاكسة لتخيّل أن إظهار أن تلك الفئات مبنية يُنهي الكثير،

أو يخفّف قوتها، أو يزوّدنا بتحليل لطريقة عملها أو سبب إعادة إنتاجها، وتمنحنا فرصة أيضاً لرؤية سياسة الهوية تعمل على نطاق واسع، وملاحظة أنها ليست وثيقة الصلة بالتعرّف - الذاتي نفسه لأفراد.

II

يبدأ النقاش السياسي عموماً مع الدولة، وهي، فعلاً، إبداع الدول على أنه تنظيمات (أو قوى) شبه -مستقلة تنتج بوضوح التمييز بين السياسة وبين سمات أخرى من حياة وخطاب اجتماعي(7). نتيجة ذلك، ليس مفاجئاً أن نُدفع إلى تبنّي وجهات نظر تركّز على الدولة في تكوين جماعات سياسية، وتُمنح جماعات سياسية حديثة حدودها في المقام الأول بخضوعها العام لدولة. تُقرُّ نتائج النزاعات السابقة - فتوحات، وراثة، وحروب أهلية، وثورات، وتمرد ضد الإمبريالية - عبر مركزية وتكامل إداريين. لا تحدّد دول جماعات سياسية محلياً فقط إنما فيما يتعلق بدول أخرى، مثلاً بإصدار جوازات سفر وتأشيرات، ورعاية مؤسسات تعليمة مشتركة تحافظ على الانسجام اللغوي داخلياً والتباين خارجياً، وتشجيع أسواق محلية وخارجية محدّدة. ليست كل الدول فاعلة على حدٍ سواء، لكن فاعلية بعضها تعزّز الافتراض أن الدول هي الأهداف الضرورية لجماعات سياسية، حتى حين لا تكون مصدرها.

هناك، على كل حال، مفارقة في الاستفادة من دول لتحديد جماعات سياسية، فالدول قد تميّز جماعات سياسية عن بعضها البعض بطرق مختلفة، وقد تشغل دول وموظفوها حيزاً كبيراً من المجال العام ضمن كل منها أيضاً. في العُرف الحديث، لا تُعدُّ دول بحد ذاتها جماعات سياسية.

الدولة ليست بلداً فقط، بل جهازاً مختصاً للحكم أيضاً، وهي من ثم منفصلة عن الشعب الخاضع لحكمها. لم تكن الدولة الرومانية مرادفة للشعب الروماني حتى في الحقبة الجمهورية، ولم تكن روما الإمبراطورية مرادفة لشعوب الإمبراطورية الرومانية. في إمبراطوريات ونماذج تاريخية أخرى عديدة من الحكم، كانت العلاقة بين الدولة والشعب عموماً غير وثيقة و/ أو اعتباطية، والنُّخب الوراثية متمايزة تماماً عن أولئك الذين تحكمهم، وتصبح "شعوب" تحت حكم دولة أو أخرى نتيجة زواج ملكي، أو إرث، أو فتح أراضٍ تعيش فيها، لكن لم تكن صفاتها أو الدولة التي تزعم أنهم رعيتها تتبدّل بالضرورة نتيجة ذلك. قد تكون لبعض الأعراق من جماعات أخرى واسعة نسبياً ضمن تلك الدول مزاعم خاصة بمناصب أو قدرة خاصة للتأثير في الحكّام، كما مثلاً حافظ الرومان على نفوذ سياسي خاص حتى بعد أن أصبحت روما الإمبراطورية أكثر اتساعاً ومتعددة الثقافات. كانت دولة المغال في الهند تفضّل المسلمين والناطقين بالأردية في حين فضّلت خليفتها البريطانية فعلاً الإنجليزيين والناطقين بالإنجليزية، لكن في كلتا الحالتين لم يكن أي عضو في المجموعة المفضّلة يضمن وظيفة أو نفوذاً. لم تكن تلك الجماعات متداخلة مع جهاز الدولة لكن ينبغي أن تتعامل معها عبر خطاب وفعل، ولم تكن الدولة تتكوّن بعلاقتها مع أي فئة واسعة مماثلة من الشعب. في تلك الحال ومعظم الحالات، لم تكن الجماعة السياسية المناسبة هي "الشعب" أو حتى أي قسم كبير جداً منه، إنما شبكات النُّخب التي حظيت بمكانتها وتأثيرها عبر وراثة أو مركز عسكري وإداري.

منحت تلك المجموعة السياسية الأضيق نطاقاً هوية للدولة، حتى عندما كانت الدولة استبدادية، وُجدت بعض الجماعات السياسية المماثلة وحملت خطاباً من نوع ما، وقدّمت نصيحة للحاكم

واكتشفت كيف تفسّر تعليماته. كانت مثل تلك الجماعات السياسية دائماً متمايزة نوعاً ما على الأقل، وتكلمت دول ونبلاء بخلفيات، واهتمامات، وتصوّرات واستراتيجيات مختلفة[8]. لكن طبعاً هذا النوع من الجماعات السياسية لم يكوّن بالضرورة **جمهوراً**، وخذ مثلاً الإداريين في الصين الإمبراطورية الذين لم يعملوا ليؤثروا في دولة كانوا منفصلين عنها (كما فعل مواطنون رومان) أو ليكونوا جهاز دولة متمايزاً (كما في عصور معينة حين كوّن مواطنو أثينا بأنفسهم الحكومة)، فهذا النوع من الجماعة السياسية كان منضوياً تحت جناح الدولة.

لم تكن الجماعة السياسية في أي من الحالات المذكورة هي ببساطة "الشعب"، أو حتى شعب التصنيف العرقي المفضّل، إنما دائماً نخبة أصغر، لكن لا يزال ممكناً إجراء تمييز بين تلك البيئات التي كانت فيها الجماعات السياسية منضوية أساساً ضمن الدولة وغيرها التي ضمّت جمهوراً خارج جهاز الدولة عملياً وتصوّرياً (حتى إن كان كثير من أعضاء هذا الجمهور من داخل الدولة). إن مدى ونوع التمييز بين الجماعة السياسية والدولة متغيّر حاسم.

مهمٌّ أيضاً العلاقة بين الجماعة السياسية والسكان الأوسع نطاقاً. ميّزت دول حديثة نفسها عن إمبراطوريات ونماذج باكرة أخرى من الدولة بزعم، وبناء، علاقة أكثر حميمية مع السكان الذين تحكمهم، وكان هذا جزئياً قضية تغيير أنماط فرض ضرائب، وتعبئة عسكرية، وتجارة وإنتاج، واتصالات، وبنى نقل تحتية[9]. تغلغلت دول بعمق أكبر في الحياة اليومية للناس العاديين، وفعلت الشيء نفسه عبر أراضيهم، وفي الوقت نفسه جعلت ثلاثة أنواع مختلفة من التبدّل الأيديولوجي علاقة الشعوب بالدول تبدو أكثر حميمية.

الأولى، والأوسع تعرّفاً في تفكير سياسي، كانت التأثير الكبير

للجمهوريانية[10]. في هذا التقليد، رأت أوروبا الحديثة نفسها على أنها وريثة روما القديمة، وقد اعتمدت الجمهوريانية بنحو حاسم على فكرة الجمهور، ومنحت الخطاب الجماهيري دوراً قوياً، برغم أنها اعتمدت فكرة محدودة عن مجال الناس الذين يكوّنون جماعة سياسية قد تواصل هذا الخطاب الجماهيري.

الثانية، شجّع الإصلاح البروتستانتي إعادة التفكير في الدولة التي تركز على الشعب - المكوّن أولاً وقبل كل شيء على أنه شعب الله المختار أو الشعب الذي يشترك في معتقد أو تفاهم ديني - لا الجمهور. في هذا لم تكن روما القديمة السلف المناسب لأوروبا كما كانت الجماعات الدينية في حقبة آباء الكنيسة[11]. لم تكن مصادفة أن يقدّم لنا التأثير البيوريتاني [الديني المتشدّد] في الحرب الأهلية الإنجليزية بعض الأفكار الحديثة الأولى عن الشعب على أنه مصدر الشرعية للدولة.

الثالثة، بدأ التكافل العرقي، والثقافي، والمحلي يبدو على أنه أساس الجماعات السياسية، وظهرت نسخ من هذا إلى جانب الجمهوريانية، كما في الوطنية الفلورنسية لمكيافيلي، وإلى جانب أفكار دينية عن الشعب المختار، كما في قومية كرومويل (Cromwell) الإنجليزية (بشّرت بها إلى حد ما رسائل لوثر (Luther) إلى الأمة الألمانية، برغم أن تلك لم تكن "أمة" تماماً بالمعنى الحديث)، فقد حدّد هذا شكلاً متميزاً لزعم الولاء أو الشرعية، كما بدا واضحاً في النجاحات التي حققها كل من الملوك الإنجليزيين والفرنسيين في استخدام أفكار الآخر الغريب للمساعدة في إنجاز التعبئة العسكرية الواسعة بازدياد في الحقبة الاستبدادية[12]. على وجه الخصوص، تستفيد البلاغة القومية عادة من عبارات معينة: الأمة تُقدّم على أنها ما قبل سياسية، كما في أي مثال معاصر سابق لتشاور سياسي، على

أنها أساس لتعرّف جمهور لا موضوع لتكوين، أو إعادة تعريف، الجمهور (حتى عندما يُزعم أن جذور الأمة توجد في أفعال سياسية مجيدة). يُفهم الفرد على أنه مباشرة وفوراً جزء من الأمة، وعلى نحو غير مميز (تكون العضوية مكانة محدّدة ببساطة بمعيار داخلي أو خارجي لا مقامات ودرجات)، وتُفهم الهوية القومية على أنها متأصلة، إن جاز التعبير، في جسد الفرد نفسه، لا النتيجة المحتملة لعضوية في جماعات وسيطة، وتُفهم الأمة على أنها كينونة وحدوية ومتكاملة ومجموعة محدّدة ومتميّزة تماماً من أعضاء.

بالمختصر، أصبحت ثلاثة أنماط مختلفة لكن مترابطة تزعم وجود جماعة سياسية أوسع، خارج جهاز الدولة، مؤثرة، وأنا أشير إليها بأسماء شعب، وجمهور، وأمة (برغم أنه ينبغي أن نلاحظ أنه في بلاغة سياسية يومية يجري استخدام أي من تلك الكلمات للإشارة إلى أي من المفاهيم الثلاثة التي أحاول التمييز بينها). من بين تلك، تفترض "جمهور" مواطنين متميزين، وتؤكد "شعب" اختلافاً بين حاكمين ومحكومين لكن على وحدة المحكومين، وتدل "أمة" على وحدة الكل. على الرغم من أن صفة عرقية أو أي تشابه آخر موجود سابقاً لا يفسّران تماماً القومية، إلا أن خصائص عرقية، ولغوية، وأخرى تمنحها قوة خاصة وتساعد أولئك الذين يريدون إثارتها، وتقدّم وحدها أيضاً سجلاً لحدود نظام الحكم، وتصبح الأكثر تأثيراً بين الثلاثة.

عكست تلك الأفكار الجديدة عن جماعة سياسية توسعاً في طبيعة المشاركة السياسية ودور الدولة في نماذج متنوّعة من التعبئة والتنظيم، وصُوّرت أيضاً مركزياً في فهم متغيّر للشرعية. في أثناء معظم التاريخ الأوروبي السابق، كانت الفكرة التي شرعنت ارتقاء حق الحكم من الشعب إلى الحكّام خاضعة لفهم السلطة على أنها

تهبط من الله وسلطات أخرى عبر الصفوف المتنوّعة للنبلاء إلى مستويات أدنى. بدت مزاعم تستند على "نظرية الارتقاء" عموماً على أنها ضد جهود نقل سلطة بابوية إلى بناء دولة أو ضد جهود ملوك لمأسسة دول مركزية[13]. في بداية الحقبة الحديثة، ساعدت ثورة مفاهيم في إنهاء نزاع نظريات ارتقاء الشرعية، متجذّرة في تعرّف الحقوق السياسية للجمهور، أو الشعب، أو الأمة، مع بناء -دولة مركزية.

اعتمد هذا الفهم المتحوّل لطبيعة الجماعة والشرعية السياسية بالمقابل على نمو أفكار عن تنظيم اجتماعي غير سياسي، وقد بُيّنت تلك على نحو بارز في الخطاب الباكر لمجتمع مدني. أشارت هذه العبارة، المعدّلة جزئياً من صورة مدن حرة من العصور الوسطى، إلى كل من قدرة جماعة سياسية على تنظيم نفسها، مستقلة عن الاتجاه المحدّد لسلطة الدولة، والسعي المنظّم اجتماعياً لتحقيق غايات خاصة[14]. قد يُنجز هذا التنظيم - الذاتي عبر خطاب وقرار يُتخذ في المجال العام، أو عبر تنظيم شامل لاهتمامات خاصة في الاقتصاد. أكّد أخلاقيون اسكتلنديون على الأخيرة في سجلهم عن أسواق رأسمالية باكرة على أنها ميادين ينتج فيها عن السعي لتحقيق غايات خاصة من قبل عوامل فردية إجمالاً تنظيم اجتماعي فاعل لا يعتمد على تدخل الدولة. كانت السوق من ثم نموذجاً لمزاعم عن قدرة على تنظيم - ذاتي إضافة إلى مملكة من اهتمامات محدّدة ينبغي حمايتها من مضاربات غير ملائمة، وأظهرت أسواق، لمفكّرين مثل آدم فيرغوسون (Adam Ferguson) وآدم سميث (Adam Smith)، أن نشاطات أشخاص عاديين يمكن أن تنظّمهم من دون تدخلات حكومة. كانت مثل تلك المزاعم مرتبطة باعتراضات على السلطة المطلقة لملوك وتأكيدات حقوق السلطة الشعبية. بعد لوك (Locke)،

وضعت تلك الحجج توكيداً جديداً على التكامل الاجتماعي لمجتمع على أنه أكثر كثيراً من مجرد مجموع رعايا، وفي مثل وجهة النظر هذه، لم تعد الدولة تحدّد الجماعة السياسية مباشرة؛ لأن شرعيتها الخاصة تعتمد على قبول أو دعم جماعة سياسية قائمة سلفاً.

كوّنت تلك التغييرات بقوة كلاً من خطاب سياسي والأنواع الأكثر مادّية من السياسة طوال قرون متعاقبة، وفيها سياستنا، وكانت أيضاً حاسمة في إنتاج خطاب "مجتمع"؛ لأنها جعلت السياسة مشكلة لعلم اجتماع بازدياد لا قضية فن حُكم، أو حكمة أميرية، أو سلطة كبيرة تُفهم فقط بمعايير علاقات بين أعضاء جهاز دولة أو ما يماثلها. كان المجتمع السياسي قد خرج من قيود جهاز الدولة، وكوّن توترٌ جديد بين الأفكار الواسعة للشعب والأمة والأفكار الأضيق نطاقاً عموماً عن أولئك المسؤولين الملائمين عن خير الجمهور نزاعاً سياسياً مستمراً.

برّرت العلاقة الوثيقة بين أفكار الجمهور والشعب والأمة مزيداً من الاستكشاف، وأثّرت كل منها في الأخرى منذ اتخذت هذا التصريف الحديث المميز. عندما أنظر إلى تلك الأفكار هنا، على كل حال، لن يكون تركيزي على تاريخ هذه الأفكار، إنما على الطرق التي ساعد بها تعرّف ترابطها على إلقاء ضوء على الخطاب الحديث للقومية. كانت القومية قد ظهرت تكراراً على أنها إحدى التحدّيات الكبيرة لمثالية القرار الجماعي العقلاني الذي يُتخذ عبر خطاب مسالم قد ضمَّ كلمة جمهور إلى مشروعات الجمهوريانية والديمقراطية. لكن بطرق عديدة تُفترض أفكار قومية من قبل الديمقراطيات الأكثر "نجاحاً"، وكان بناء - أمة وثيق الصلة تاريخياً بتطوّر حياة عامة قد ساعدت في جعل ديمقراطية حديثة ممكنة.

حتى في تحليل أكاديمي، كان قبول وجهة النظر القائلة إن

القومية إرث إشكالي لكن يتلاشى من تاريخ أساسي بسهولة كبيرة قد حجب تعرّف مركزيتها لأفكارنا الحديثة عن الجماهير وهويات بارزة سياسياً على نحو أكثر عموماً[15]. الشيء الأساس هو فكرة وجود شعب واحد يكوّن المدلول الملائم لخطاب عام والقاعدة لمزاعم ديمقراطية بالحكم ـ الذاتي. في مثل وجهة النظر هذه، يظهر خطاب عام أميركي ـ أو ينبغي له ـ عن السلع الجماهيرية الملائمة للشعب الأميركي، ويدل هذا بين أشياء أخرى على أن هذا الشعب موّحد بنجاح ويمكن من ثم تمثيله على نحو ملائم بخطاب عام أحادي وسلطوي. تعمل مثل وجهات النظر تلك على منح امتياز لبعض تعريفات الجمهور على حساب أخرى، ولا يحظى بعض المتحدّثين باهتمام، أو تعرّف، أو تأثير أوسع فقط، إنما تُحدّد بعض الموضوعات على أنها عامة بنحو ملائم وأخرى خاصة فقط أيضاً. المهم في هذا النقاش هو قضية الاختلاف - أي المدى الذي يتعرّف فيه خطاب يتضمن فكرة الجمهور أو هوية الأمة، أو يقمع، تعدّدية هويات تكوّن حياة أفراد وتكوين جماعات، ومجتمعات، وحتى حضارات. أصبحت القومية المثال المُقلق الأكثر تواتراً عن تضخيم سياسة الهوية، لكنها ليست الوحيدة، وتوجد قضايا مماثلة في أفكار عديدة عن سياسة شرعية وتمثيل غير ـ قومي لشعوب.

III

اكتسب تمييز العام عن الخاص نفسه معنى جديداً في الحقبة الحديثة الباكرة بفكرة تقول: إنه خارج الجهاز المباشر لحكم الدولة يوجد كل من الشؤون الخاصة لمواطنين المحمية قانوناً من الإبطال نتيجة تنظيم أو تدخل حكومي، ومملكة خطاب وفعل عام قد يتحدث عبرها مواطنون أو يتصرّفون خارج الدولة. هناك أشخاص يتمتعون بكلتا السمتين، كما أن الشؤون الخاصة لأصحاب المناصب

أضحت مميزة بازدياد عن الأدوار العامة[16]. تكون فكرة مملكة عامة متناقضة دائماً تقريباً، وتشير إلى الاهتمامات الجماعية للجماعة السياسية ونشاطات الدولة الحاسمة لتحديد تلك الجماعة السياسية. هذه الفكرة المزدوجة عن العام تثبّت فكرتها الموازية عن الخاص، ويكون الخاص في الوقت نفسه هو الذي لا يخضع لسلطة الدولة ويُعنى بغايات شخصية مميزة عن الصالح العام، أو *re publica*، أو قضايا اهتمامات عامة حقيقية.

فكرة "عام" مركزية لنظريات ديمقراطية، وتظهر على أنها الموضوع الحاسم لديمقراطية - الشعب منظّم على أنه جمهور منطقي ويتخذ - قرارات - وهدف - الصالح العام. كان هذا قد أصبح بؤرة اهتمام نظري نقدي مكثّف أخيراً، خاصة في العالم الناطق بالإنجليزية، جزئياً؛ لأن ترجمة كتاب يورغن هابرماس الرئيس عن الموضوع تزامنت مع سقوط الشيوعية والاهتمام المرافق بالانتقال إلى الديمقراطية[17]. عندما طوّر هابرماس الإشكالية النظرية للمجال العام، مثلاً، أصبح السؤال الرئيس كيف يمكن إنجاز التنظيم - الذاتي الاجتماعي عبر مشاركة واسعة النطاق تحقق المساواة تقريباً في خطاب عقلاني - نقدي.

كما أظهرت تحليلات عن استثناء نساء من حياة عامة بوضوح، كان وضع مفاهيم للعام قد عمل أيضاً بطرق غير ديمقراطية. في المقام الأول، استُبعدت نساء ببساطة من المجالات العامة التي تبدو مثالية الآن لبداية الحقبة البورجوازية، وأُبعدن عن البرلمان الإنجليزي والجمعية الوطنية الفرنسية بطرق لم يُقصين بها عن ثقافة الصالون الأرستقراطي ولم يُستثنين من خطاب سياسي عام[18]. لا تعدُّ قضية "تضمين ديمقراطي" مسألة كمّية عن نطاق مجال عام أو نسبة أعضاء جماعة سياسية قد يتكلمون عبرها فقط، وبالرغم من أنها بوضوح

قضية تطبّق حدوداً (مثلاً: انفتاح على المعوزين، أو الجاهلين، أو النساء، أو المهاجرين)، إلا أنها أيضاً قضية الطريقة التي يدمج بها المجال العام ويتعرّف تنوّع هويات يجلبها الناس إليه من نشاطاتهم المتعدّدة في مجتمع مدني. إنها قضية عمّا إذا كان ينبغي على نساء مثلاً، من أجل المشاركة في مثل هذا المجال العام، أن تتصرّفن بطرق تميّز رجال سابقاً وتفادي التطرّق إلى موضوعات معينة محدّدة على أنها ملائمة للمملكة الخاصة (المجال الأنثوي المفترض). انتقد ماركس خطاب المواطنة البورجوازية؛ لأنه تضمّن أنه ملائم للجميع على حد سواء في حين افترض ضمناً في الواقع فهماً لمواطنين على أنهم مالكين. كان النوع نفسه من عالمية زائفة قد مثّل مواطنين في حياد جنسي أو عبارات متناظرة جنسية من دون أن يُقرَّ في الواقع مفاهيم جنسية أساسية.

أفادت كل محاولات منح خطاب عام واحد امتيازاً موثوقاً موضوعات معينة، أو نماذج معينة من الخطاب، أو متحدثين محدّدين. تعدُّ هذه جزئياً قضية توكيد الكل الموحد المنفرد - خطاب كل المواطنين لا مجموعات فرعية - وجزئياً قضية تعيين حدود معينة بين العام والخاص. إذا نُظر إلى التحرش الجنسي، مثلاً، على أنه قضية تهم النساء فقط، لكن لا الرجال، تصبح قضية قطاعية لا قضية عامة، وإذا نُظر إليها على أنها قضية خاصة فلن تكون بالتعريف محط اهتمام عام. الأمر نفسه ينطبق على مجموعة موضوعات أخرى مثيرة للاهتمام لا تحظى بتعرّف كامل في مجال عام يُتصوّر على أنه خطاب وحيد بشأن قضايا تُحدّد رضائياً على أنها ذات أهمية عامة.

البديل هو التفكير في المجال العام لا على أنه مملكة عام وحيد، إنما عالم عام متعدّد. هذا لا يعني أن ازدهار سياسات

محتملة لا تُحصى هو بحد ذاته حل لهذه المشكلة الأساسية للديمقراطية، إنما على العكس، تتطلّب الديمقراطية خطاباً عبر مجالات من اختلافات أساسية. مهم أن يتمكّن أعضاء أي مجال عام من الدخول أيضاً إلى مجالات أخرى، وتتطلّب فاعلية سياسية في دول مركزية جداً تنظيماً لخطاب وفعل على نطاق واسع جداً، لكن حتى الدول الأكثر مركزية ليست موحدة، ويمكن مخاطبة فروع مختلفة من بيروقراطياتها على نحو مستقل، وتُخاطب على نحو أكثر فاعلية غالباً من قبل جماهير منظّمة على نطاق أضيق من الحكومة ككل. يراقب خطاب عام يركّز على البيئة ما تفعله قوى حكومية منظّمة فيما يتعلق بالبيئة أكثر مما يفعله خطاب عام عموماً. لا يُلغي هذا الحاجة إلى خطاب أوسع يهتم ضمن أشياء أخرى بالتوازن بين مطالب مختلفة من دول أو اهتمامات مختلفة، لكن يمكن وضع مفهوم لهذا الخطاب - وتغذيته - على أنه قضية تقاطعات بين مجالات عامة غريبة، لا على أنه امتياز فقط لمجال عام واحد واسع.

عندما نبدأ التفكير في معايير مثل تلك التفاهمات البديلة لمجالات عام، على كل حال، نواجه مقاومة تنبثق من الطريقة التي تجذّرت بها أفكار المجال العام في خطاب القومية. تأخذ أفكار القومية عموماً من بلاغة القومية كلاً من القدرة على افتراض حدود وتأكيداً على خطاب الكل. وبوصفها طريقة لوضع مفهوم عن مجتمعات سياسية، تؤكد البلاغة القومية، بين عبارات مجازية أخرى، على فهم للفرد على أنه مرتبط مباشرة وفوراً بالأمة، فتُختبر الهوية القومية وتُنظّم على أنها متجسّدة على نحو شخصي لا نتيجة عارضة لعضوية في مجموعات وسيطة، ولأن الأمة تُفهم على أنها موحّدة ومتكاملة، لا يشجّع التفكير القومي أفكار سياسات متعدّدة ومتنوّعة، ويرفض عادة مزاعم عن خطابات أو حركات شبه -

مستقلة أو قوميات فرعية على أنها خلافية. يظهر انحراف نحو عالمية متجانسة وفقاً لمدى اعتماد تفاهماتنا العادية والفاعلة سياسياً عن حياة عامة على افتراضات قومية، وعندما تقمع قومية أو أي تكوين ثقافي آخر الاختلاف، على كل حال، تقوّض فعلياً قدرة المجال العام على دفع خطاب ديمقراطي عقلاني - نقدي قُدماً إلى الأمام.

تبرز المشكلة على الأغلب من تقدير غير دقيق للمدى الذي يكون فيه الاختلاف - ما دعته حنّة أرندت "تعّددية" - أساسياً لا لحياة إنسانية عموماً فقط إنما لمشروع حياة عامة خصوصاً، من ثم ديمقراطية أيضاً[19]. التعدّدية ليست شرطاً لحياة خاصة أو منتج أذواق شخصية يومية، من وجهة نظر أرندت، إنما احتمال يزدهر في إنجازات عامة إبداعية. قبلت أرندت القيد الإغريقي الكلاسيكي على المشاركة العامة تحديداً؛ لأنها ظنّت أن بضع أشخاص فقط يمكن أن يرتقوا إلى مستوى أعلى من الامتثال الضمني المفروض من حياة إنتاج مادّي لإنجاز تمييز حقيقي في مملكة التطبيقات العملية. لكن ينبغي ألا نوافق على هذا الافتراض الإقصائي من أجل استيعاب أن سبب خطاب عام يكمن جزئياً في احتمال أن أعضاء مختلفين سيأخذون أفكاراً مختلفة بالحسبان الفكري.

جزء من قصد ربط تمييز العام عن الخاص بتمييز تطبيقات عملية من عمل أو شغل فقط هو تقديم المجال العام على أنه شيء أكثر من ميدان لتطوير، أو التفاوض على، اهتمامات مادية متنافسة. تتعزّز هذه الصورة في سجل هابرماس بتوكيدها إمكانية وجود خطاب عام عقلاني - نقدي متجرّد واقتراحه أن المجال العام يتحلّل لدى تقديمه من قبل مجموعات مصالح منظّمة. افتراض أن تلك تعرض سياسات مختلفة فقط لإنجاز غايات موضوعية يمكن التحقّق منها - فضلاً عن غايات توجز إلى حسابات تفاضل وتكامل بمعيار أدنى

مقام مشترك للاهتمام - يعني خفض المجال العام إلى منتدى من خبراء سياسة بنثام (Benthamite) لا واسطة لحكم - ذاتي ديمقراطي. هذا شيء لا ينوي هابرماس بكل وضوح الثناء عليه، لكنه ليس بعيداً جداً عن سجله لمجال عام كما يبدو من الوهلة الأولى. إحدى الأسباب هي أن هابرماس لا يولي الإبداع الاهتمام نفسه الذي تخصّه به أرندت، ويعامل النشاط العام عموماً بمعايير خطاب عقلاني نقدي لا تكوين - هوية أو صياغة، ويضيّق إلى حد ما معنى وأهمية التعدّدية ويقدّم إمكانية مزاعم لخبرة ملائمة لعقلانية تقنية أكثر من فعل تواصلي[20]. يقع جزء من خلفية هذه المشكلة في الأسلوب نفسه الذي فُصل فيه العام عن الخاص في المجال العام الليبرالي في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الذي يعدُّ الأساس لبناء هابرماس المثالي النموذجي.

يسعى النموذج الليبرالي للمجال العام إلى مساواة استطرادية بخطاب غير مؤهل عن اختلافات بين عوامل. تُعامل تلك الاختلافات على أنها قضايا ذات اهتمام خاص، لا عام. في سجل هابرماس، كانت النسخة الفضلى للمجال العام ترتكز على "نوعٍ من تعامل اجتماعي يتجاهل، بعيداً عن الافتراض المسبق بمساواة المكانة، المكانة كلها"[21]، وعملت بـ"استعداد مشترك على قبول الأدوار المحدّدة وفي الوقت نفسه تعطيل حقيقتها"[22]. يؤخذ هذا "التصنيف" للاختلاف على أنه خاص فقط وغير ذي صلة بالمجال العام بالحسبان، كما يجادل هابرماس، من أجل الدفاع عن الفكرة العقلانية - النقدية الحقيقية؛ لأنه ينبغي حسم نقاشات عبر ميزاتها لا هويات متناقشين. كان هذا مهماً مثل خوف مراقبين من ظهور تأليف مجهول المصدر أو بأسماء مستعارة في المجال العام للقرن الثامن عشر، ما أدّى إلى استثناء بعض أهم الموضوعات لكثير من أعضاء

أي نظام حكم - كلاً من أولئك الذين تعرّضت هوياتهم القائمة لقمع أو انتُقص من قدرها وأولئك الذين اختُزل استكشافهم لأي هويات محتملة. إضافة إلى هذا، قوّض هذا التصنيف لاختلافات أيضاً قدرة الاستبطان الذاتي لخطاب عام. إذا كان مستحيلاً التواصل على نحو جدّي بشأن اختلافات أساسية بين أعضاء من مجال عام، فسيكون مستحيلاً أيضاً مواجهة صعوبات التواصل عبر مثل تلك المجالات من اختلافات أساسية.

يُبدع المجال العام، كما يخبرنا هابرماس، داخل وخارج مجتمع مدني[23]. لا يُتضّمن المجال العام في الدولة، لكنه يتعامل معها وأنواع القضايا العامة التي قد تحملها سياسة الدولة، وهو يستند **(1)** إلى فكرة الصالح العام على أنه مختلف عن اهتمام خاص، و**(2)** إلى مؤسسات اجتماعية (مثل ملكية خاصة) تدفع أفراداً للمشاركة باستقلالية في المجال العام؛ لأن معيشتهم ونجاحهم فيه لا تعتمد على سلطة أو رعاية سياسية، و**(3)** إلى نماذج من حياة (أهمها أُسر) تحضّر أفراداً للعمل على أنهم موضوعات مستقلة عقلانية - نقدية في المجال العام. تظهر مفارقة ونقطة ضعف (ليس في نظرية هابرماس فقط إنما في التصوّر الليبرالي الذي تحلّله وتدمجه جزئياً) من مضمون أن المجال العام يعتمد على تنظيم حياة خاصة، ما قبل سياسية تمكّن مواطنين، وتشجّعهم، على الارتقاء فوق هويات واهتمامات خاصة، وتعمل على أمل تجاوز الاختلاف لا تقديم أسباب لتعرّف، وتعبير وعلاقة متبادلة.

يعتمد حل هذه القضية على عاملين رئيسين: **الأول**، تحتاج فكرة مجال عام وحيد، سلطوي على نحو فريد إلى بحث، في حين تحتاج نوعية العلاقات بين جماهير متعدّدة، ومتداخلة، ومتغيرة إلى

تفكير. **الثاني**، يحتاج تكوين هوية إلى مقاربة على أنها جزء من عملية حياة عامة، لا شيء يمكن أن يستقر تماماً قبل ذلك في مجال خاص.

يعدُّ تعرّف تعدّدية الجمهور، التي لا يمكن لأي منها أن تزعم مكانة أسمى تماماً من أخرى، خطوة أولى[24]. تعتمد تلك بنحو حاسم، على كل حال، على قطع العلاقة مع افتراضات رئيسة تُلحق تفكيراً سياسياً ليبرالياً بالقومية، وإحدى أوهام خطاب ليبرالي هي تصديق أن هناك، أو قد يكون، خطاب وحيد سلطوي على نحو فريد بشأن قضايا عامة في مجتمع ديمقراطي. يرقى هذا إلى محاولة الحسم المسبق لسؤال يكون جزءاً لا مفر منه للعملية الديمقراطية نفسها، ويعكس افتراضاً قومياً مسبقاً أن العضوية في مجتمع عام سابق لنقاشات ديمقراطية إضافة إلى معتقد ضمني أن السياسة ترتكز على دولة وحيدة وموحّدة. يكون طبيعياً، على كل حال، لا شاذاً، أن يتكلم أشخاص في عدد من ميادين عامة مختلفة وأن تخاطب هذه عدّة مراكز سلطة (سواء متمايزة مؤسساتياً ضمن دولة واحدة، أو تضم عدّة دول أو قوى سياسية، أو تتعرّف أن قوى غير سياسية مفترضة مثل شركات تجارية هي مركز سلطة ولها موقعها في خطاب عام). ينبغي أن يكون عدد وطريقة فصل تلك المجالات العامة متغيرات تجريبية، لكن كل منها ملائم لجعل بعض الموضوعات أسهل وفي الوقت نفسه قمع أخرى، وستقوّي كل منها أصواتاً مختلفة بدرجات متفاوتة. لا يعكس تمكين نساء أو أقليات عرقية من خطاب عام خاص بها، استبعاد أشخاص معينين من المجال العام "المهيمن" فقط، إنما فعلاً وضعياً لنساء وأقلّيات عرقية، وهذا يعني أن السعي ببساطة إلى تضمينها المنصف في المجال العام المسيطر لا يمكن أن يكون تعرّفاً ملائماً لخطابات منفصلة جزئياً أو حلاً للمشكلة

الأساسية. مهم أن ننظم خطاباً عاماً يسمح بصلات استطرادية بين ميادين متعدّدة.

تعرّف وجود مجالات عامة متعدّدة ليس بديلاً عن طرح عدّة أسئلة كان هابرماس قد سألها عن **المجال** العام، أي عن خطاب عام على أوسع نطاق اجتماعي وقدرته على التأثير في السياسة. يقترح ببساطة أنه ينبغي الإجابة على هذه الأسئلة في عالم جماهير متعدّدة ومختلفة، وتكون ممارسة سياسية للسلطة أن تجيز واحدة منها فقط على أنها "عامة" على نحو ملائم، أو أن بعضها عامة على نحو شرعي أكثر من أخرى توصف بأنها "خاصة". بكلمات أخرى، تحديد أي خطاب عام أكثر ملائمة من آخر هو بحد ذاته موضوع تنافس سياسي. تحدّد خطابات عامة مختلفة عموماً تمايزات مختلفة لما يكون "خاصاً" على نحو ملائم، من ثم لا تجري معالجته في الخطاب العام أو يستفاد منه لحسم نقاشات عامة. ليس هناك معيار موضوعي يميّز الخاص عن العام عبر مجموعة خطابات، ولا يمكننا القول، مثلاً، أن حسابات مصرفية أو توجّهات جنسية هي أساساً قضايا خاصة، وتعدُّ تمايزات عام/ خاص متنوّعة إنجازات محتملة (وقابلة للتعديل) لكل مجال خطاب.

كمٌّ كبير من الخطاب الذي يجري في العام، والذي يصل إلى أوسع جمهور، ليس عن قضايا عامة ظاهرياً، ولا أعني ببساطة أن أشخاصاً ينتهزون كل المناسبات العامة مثل ظهورهم في التلفاز للحديث عمّا يعد عادة خاصاً، مثل حياتهم الجنسية، إنما أعني أن كثيراً من الموضوعات التي تلقى اهتماماً واسعاً لدى السياسي - مثل الإنجاب وتأخير الإنجاب، والزواج والطلاق، والعنف من أنواع مختلفة - تخضع لنقاشات عامة في تكوينها لكنها لا تمثّل نفسها على أنها عامة بالطريقة نفسها التي تفعلها صفحات افتتاحية صحيفة، ولا

تؤخذ على محمل الجد بالمقدار نفسه من قبل معظم المشاركين في المجال العام الأوسع سلطة. تُناقش هذه القضايا في كنائس ومجموعات الاعتماد على الذات، وبين مرتادي دور العرض وفي برامج حوارية إذاعية، وبين آباء ينتظرون أبناءهم بعد حفلات الرقص في المدرسة وأولئك الذين ينتظرون بدء أوقات الزيارة في سجون. إن درجة تنظيم خطاب هذه المجموعات المختلفة في مجالات عقلانية - نقدية من قبل المجال العام التنويري الكلاسيكي لدى هابرماس متغيّرة - كما هي الحال، طبعاً، في أي نقاش عام آخر. لكن سيكون خطأ الافتراض بداهة أن شخصاً قد يكون عقلانياً - نقدياً فقط بشأن قضايا الدولة أو الاقتصاد، وأن تلك تكوّن بالضرورة الحقل الملائم للمجال العام. على العكس، قد يكون اللجوء إلى مملكة الخاص، بدرجات متفاوتة، حماية من تدخلات أو مراقبة عامة وعدم تمكين الاستبعاد من خطاب عام.

الاختلافات بين مجالات عامة مهمة، وسيعني ببساطة معاملة كل تلك الخطابات العامة المختلفة تقريباً على أنها مجالات عامة كما يرغب هابرماس فقدان جوهر مشروعه النظري، ومعاملة توكيده على خطاب يحاول العمل على أساس عقلاني - نقدي على أنه اعتباطي تماماً، وتضمين أشخاص مختلفين عن بعضهم البعض وجعل النقاشات لا هويات المتناقشين أساس الإقناع، ومعالجة أعمال الدولة. سيقوّض ذلك أساساً مساهمة تحليل المجالات العامة في نظرية ديمقراطية، وقد تسبّب هابرماس بهذه المشكلة بتوظيف تمييز إشكالي بين العام والخاص. توجد علاقات حميمة، وحياة أسرية، ومجتمع مدني كلها على الجانب الخاص من هذا الفصل الحاد جداً، وتُمثّل الميادين والخطابات التي يشكّل فيها أشخاص هويات ويكوّنون أو يتعرّفون اهتمامات على أنها منفصلة عن الخطاب

العقلاني - النقدي المحتمل للمجال العام. بمعايير السيَر الذاتية، يشير هابرماس ضمناً إلى أنها سابقة مؤقتاً، لكن خطاباً عاماً عقلانياً - نقدياً لا يمكن أن يعمل إلا إن كان أشخاص مستعدين تماماً له عبر سمات أخرى من تجربتهم الشخصية والثقافية. يناقش هابرماس بإيجاز كيف ساهم بروز مجال عام أدبي متجذّر في زيادة قراءة روايات وارتفاع عدد مشاهدي المسرح في تطوير المجال العام السياسي، لكنه لا يمضي قدماً في وجهة النظر هذه، ويُسقط من تفكيره النقاش بشأن المجال العام الأدبي كما تجسّد في القرن التاسع عشر، أي عندما لعب دوره في تمهيد الطريق لظهور المجال العام السياسي التنويري، ولا يفكّر في التغييرات اللاحقة في خطاب أدبي وكيف يمكن أن ترتبط بتغييرات في الهويات التي يجلبها أشخاص إلى المجال العام السياسي.

عموماً، لا يجعل هابرماس دور تكوين - هوية، أو نشاطاً عاماً في تكوين - ثقافة موضوعاً على نحو ملائم، وبرغم أنه يعامل تكوين - هوية على أنه بين أشخاص من ثم اجتماعي، إلا أنه يبقيها منفصلة عن نقاش عقلاني - نقدي. إذا تخلينا، على كل حال، عن فكرة أن الهوية تتكوّن تماماً قبل المشاركة في المجال العام، يمكن أن نتعرّف أن كل الخطابات العامة هي، بدرجات متفاوتة، مناسبات لتكوين الهوية، ويعدُّ هذا مركزياً لرأي نغت وكلوج في تخصيصهما للفكرة الظاهراتية عن "آفاق تجربة" على أنها طريقة لتوسيع مقاربة هابرماس إلى المجال العام[25]. التجربة ليست شيئاً سابقاً يقتصر على خطاب عقلاني - نقدي للمجال العام، ولا يُعالج إلا به فقط، إنما تتكوّن جزئياً عبر خطاب عام وفي الوقت نفسه تجعل باستمرار أشخاصاً يتكيّفون على نحو مختلف في حياة عامة[26]. يمكن أن نميّز مجالات عامة يظهر فيها تكوين - هوية بوضوح أكبر، وتلك التي

يكون فيها خطاب عقلاني - نقدي أكثر بروزاً، لكن ينبغي ألا نفترض وجود أي مجال عام سياسي لا يكون تكوين - هوية (وصياغتها) فيه غير مهم[27]. إن فصل تكوين - هوية ونقاش موضوعي تماماً أمر في غاية الصعوبة.

لا يبدو استبعاد مشروع تكوين - الهوية من المجال العام منطقياً مثل استبعاد تلك الهويات "المختلفة على نحو إشكالي"، ولن يجادل كثيرون اليوم (على الأقل في المجالات العامة الليبرالية الواسعة في الغرب) ضد تضمين نساء، وأقليات عرقية وإثنية، وفعلياً كل المجموعات الأخرى التي تخضع بوضوح للدولة نفسها وتكون جزءاً من المجتمع المدني نفسه، لكن كثيرين يجادلون ضد مواطنة أولئك الذين يرفضون مشروعات استيعاب متنوّعة. ليس الألمان وحدهم، بأفكارهم العرقية بشأن المواطنة القومية، الذين يعانون مشكلة مع مهاجرين، واعتادت لغة المجال العام الليبرالي أن تطلب التحدّث بالإنجليزية فقط في فلوريدا، مثلاً، أو أن يوافق عرب وأفريقيون على أفكار فَرنَسَة (Frenchness) معينة إن أرادوا البقاء في فرنسا. وفيما يتعلق بذلك، كانت عدّة حجج أخرى - مثلاً، أن الأسوياء جنسياً فقط يمكن أن يخدموا في الجيش - قد حظيت بالنموذج والمكانة نفسها، وتطلب أن يكون التماثل شرطاً لمواطنة كاملة، لكن الهجرة تستمر، ما يجعل قمع الاختلاف أصعب مع إثارة الحافز. بمعنى أساسي وجوهري، إذا كان المجال العام يتمتع بقدرة على تغيير مجتمع مدني وتشكيل دولة، ينبغي أن تواجه ممارسته الديمقراطية أسئلة عن العضوية وهوية المجتمع السياسي الذي يمثّله، وهذا لا يمكن أن يُترك إلى "ما قبل السياسي".

عندما نُقرُّ أن تعريف جماعة سياسية ليس محدداً على نحو ثابت بقومية أو أي عامل طبيعي مفترض أو قديم تاريخياً، قد نتمكّن

من وضع مقاربة لها على أنها قضية مجتمع مدني - أي عن البناء الفعلي لعلاقات اجتماعية (على نحو بديل، تصبح قضية محض إرادة)، لكن ينبغي أن نكون واضحين أن هذا يتضمن دائماً ثقافة واختياراً، وأن مجتمعاً مدنياً لا يوجد ببساطة قبل بناء معنى وسياسة هوية.

ليس كافياً أن ننتقد "القومية السيئة"، فالمشاركة في مجال عام ديمقراطي يُلزمنا أن نطوّر سجلاً جيداً عن هوية جماعاتنا السياسية التي تواجه مشكلتي التضمين والاستبعاد الأساسيتين. هذه ليست مجرد قضية أن ندع "هم" يندمجون مع "نحن"، فالمجال العام يمثّل، حيث يوجد ويعمل بنجاح على أنه مؤسسة ديمقراطية، احتمال أشخاص منظّمين في مجتمع مدني لتغيير شروط وجودهم بوسائل خطاب عقلاني - نقدي[28]. نتيجة ذلك، لا تكمن في المشاركة دائماً إمكانية حسم نقاشات، أو تخطيط أفعال فقط، إنما تبديل هويات. تصبح "سياسات هوية" عامة لـ"حركات اجتماعية جديدة" جزءاً طبيعياً وربما حتى جوهرياً لمجال عام ديمقراطي وناجح، وحتى هوية الجماعة السياسية نفسها هي جزئياً على الأقل منتج، لا شرط مسبق ببساطة، لنشاط المجال العام لمجتمع مدني.

IV

في معظم التاريخ الأوروبي، ركّزت نقاشات عن الدور الشرعي على حجج بشأن حق إلهي أو طبيعي، وأسئلة عن الخلافة، ونزاعات بشأن الحدود التي ينبغي فرضها على ملوك. عندما كانت تلك هي الحال، لم تظهر مسألة الهوية القومية أو بقيت هامشية، ويمكن الإشارة هنا إلى حكم ملك لـ"شعب" أو "شعوب" متنوّعة، لكن قبل الحقبة الحديثة نادراً ما كانت هناك أي محاولة لمعاملة

السيادة على أنها "تنبثق" من الشعب[29]. لم تحمل تسمية مثل تلك الشعوب "أمماً" في البداية أي أهمية سياسية خاصة، لكن عندما بدأت أسئلة السيادة تتحول للاحتكام إلى حقوق "الشعب"، أو قبوله، أو إرادته، تغيّر هذا. على الرغم من أن كلمة "أمة" (لا "شعب") لم تكن تُثار بالضرورة، إلا أن الفكرة الحديثة لإرادة شعبية افترضت دائماً وجود سكان موحّدين داخلياً ومحدّدين على نحو يمكن تعرّفه[30]. قاد هذا نظرية سياسية للاعتماد على نظرية اجتماعية، وكان ضرورياً تصوّر مجتمع يحكمه عاهل، لا مجرد إقليم من إقطاعيات[31]. لم تُقدّم نقاشات تحوّلت نحو فكرة شعب أو إرادة شعبية رداً ببساطة على "أممية" شعوب متنوّعة قائمة سابقاً - مثلاً: نتيجة مدى واسع من عرقيتها المشتركة - إنما ارتبطت بقدرة إدارية حكومية متزايدة في الحقبة "الاستبدادية"، وتراجع في قبول أقاليم متناثرة (مقارنة بمتلاصقة ومتجاورة)، ونمو علاقات الأسواق[32]. كانت أيضاً منتج نزاع سياسي وتفكير سياسي.

ظهرت الأنواع الجديدة من المزاعم نيابة عن شعوب على نحو بارز في الحرب الأهلية الإنجليزية؛ نزاع مُنتج على نحو مميز للنظرية. قبل الحرب تماماً، قدّم هوبس (Hobbes) نسخة رائعة وجديدة من حجة أن الملكية المطلقة مبرّرة بحقيقة أنها خدمت مصالح الشعب لا لأنها سلطة وراثية أو إلهية فقط[33]. كان لوفياثان (*Leviathan*) [وحش بحري يرمز إلى الشر] كتاباً عن الكومونولث، عنى فيه هوبس *res publica* القانون الروماني. لم يكن هناك جمهور يستمتع بالخير العام، كما جادل هوبس، من دون الحكم الرشيد لملك، وحوّل هذا الأفراد المختلفين والمنفصلين الذين كان مصيرهم أصلاً شن حرب متواصلة بين اهتمامات خاصة متنافسة إلى كيان منظّم اجتماعياً؛ شعب. عندما كانت الملكية تخدم اهتمامات

الشعب، لم يكن الأخير ليتمتع بمكانة مجتمع من دون الملك ولهذا لا تزعم أي مجموعة حقاً ضد الملك.

على نحو مشابه، بلسان هذا الفصل، لم يكن لدى هوبس اهتمام كبير في الخطاب بين الأشخاص الذين يمكن أن يؤهّلهم ليصبحوا جمهوراً، وهذا لا يعني أنه لم يكن لديه تصوّر لوحدة الشعب، ووجودهم على أنهم شعب. يُساء تقديم هوبس عموماً على أنه مفكّر لا اجتماعي تماماً ولا يحتكم إلا إلى اهتمامات أفراد منفصلين، لكن كانت لديه فكرة عن الكيان السياسي الذي توقّع كلاً من الوظيفية وفكّر في تنظيم الكون على أنه نظام من متشابهات بأسلوب كان فوكو قد وصفه على أنه نموذج العصر[34]. لا يتجسّد هذا في نص *Leviathan* فقط، إنما في الواجهة الجديرة بالملاحظة التي رُسم عليها الكيان الرائع للدولة، والدروع المصنوعة من سلاسل لمئات الأشخاص الضئيلي الحجم. تعرّف هوبس من ثم التمايز الاجتماعي، وعدّ ببساطة أنه يستمد معناه واحتمال استمراريته المسالمة من الدولة. وعلى نحو مشابه، تعرّف هوبس بوضوح وجود الأسر، وعلاقات محلية مثل سلاسل تربط مزارعين صغار بالأرستقراطية، وحاملي دروع بفرسان. لم تعتمد حياة اجتماعية عند هذا المستوى على الملك بالطريقة نفسها مثل التنظيم الاجتماعي لجماعات واسعة النطاق: مقاطعات، أو أقاليم، أو أمم. متأثراً مثل كثيرين آخرين في بداية الحقبة الحديثة بتقاليد القانون الروماني، ميّز تلك الأنواع من العلاقات التي يمكن إنشاؤها بعقد أو صلة خاصة وتلك المشروطة تماماً بمؤسسة مملكة خاصة. قد يقدم الملك أو الدولة تعزيزاً للعلاقات المباشرة بين الأشخاص في مملكة خاصة، لكنها تؤسس على نحو حاسم العلاقات غير المباشرة في مملكة عامة؛ تلك التي لا توجد إلا عبر وساطة. كانت عامة، لا بسبب

الخطاب بين أعضاء مختلفين من جماعة سياسية، إنما لأن الدولة نفسها جعلتها كذلك.

تحوّلت حجة هوبس من ضمن تقليد رؤية جماعة سياسية محدّدة تماماً بخضوعها لحاكم عام، وبدلاً من تحديد موقع ذلك الخضوع في تسلسل هرمي لسلطات وسيطة (مثلاً: سكان إقليم محدّد قد ينتقلون إلى جماعة سياسية مختلفة مع الفتح أو تغير تحالف نبيل أسمى) عامل هوبس كل فرد على أنه عضو دولة على نحو مباشر[35]. من ثم أصبحت الجماعة السياسية الشعب كله، برغم أن هذا الشعب كان محروماً من القدرات السياسية التي تمنحها معظم النظريات الجمهورية للجماهير.

اعترض آخرون على حجج هوبس مباشرة تقريباً لكن بدا أنها، برغم ليبراليتها المهيمنة، تتوقع على نحو ارتجاعي القومية العرقية في القرن التاسع عشر، وقد حاولت إظهار أولوية الجماعة السياسية لقوى سلطة معيّنة. كانت الأداة النظرية لتفكير عقد اجتماعي، مثلاً، قد توسّعت مع فكرة "عقد ثنائي" يربط فيها عقد أول عوامل ما قبل سياسية بجماعة سياسية ويربط ثاني تلك الجماعة (على نحو مشروط) بحاكم أو مجموعة قوانين. كان التطوير الأولي الرئيس تحديد مزيد من المبادرات السياسية وأساس التقويم في الشعب المنظّم اجتماعياً، وعلى المدى الطويل، تبين أن مثل تلك الحجج قد دُمجت غالباً مع مزاعم شعبية قديمة، وأساسية أيضاً، على أنها أجزاء من برامج سياسية قومية من أنواع مختلفة، لكن "الشعب" في ذلك الوقت كان يعني أساساً النخب الفاعلة سياسياً. بعد الحرب الأهلية، مثلاً، نشر لوك نظرية سياسية (كُتبت سابقاً) لا تهتم بمصالح الشعب على أنه مجموعة أفراد متمايزين لديهم أدوار مختلفة يلعبونها في الكيان السياسي (صورة هوبس) فقط، إنما المواطنين على أنهم كيان مترابط

جانبياً عبر تواصل؛ جمهور[36]. تصوّر هذا سمات من نظرية ديمقراطية قبل حدوثها، لكنه كان ملائماً أيضاً للسياق الذي نشر لوك فيه: إصلاح ملكي (دعاه الإنجليز على نحو خاطئ ثورتهم) انسجم في الواقع مع دور رائد لأرستقراطية متجدّدة، ومنفتحة وغير متحفّظة داخلياً. نشأت أصول القومية الإنجليزية، على نحو قابل للجدل، من ضمن هذه الأرستقراطية، التي شجّعت تصوّراً لجماعة سياسية مميزة تماماً عن الملك ويمكن أن تتحدّاه[37].

مع بروز زعمَي السيادة الشعبية والحكم الجمهوري، تضافرت فكرتا "الأمة" و"الشعب" بازدياد. في المقام الأول، قدّمت مزاعم صفة الأمة أساساً ثقافياً لتمييز جماعات سياسية مستقلة على نحو محتمل، ولم تكن أهمية هذا واضحة دائماً في نظرية ديمقراطية. عدَّ لوك، مثلاً، وجود "شعوب" منفصلة على أنه شيء محدّد تقريباً، وركّزت معالجاته لفتوحات على شرعية إخضاع شعوب مهزومة لا إمكانية استيعابها في أمة تتسع. عموماً، كانت نظرية ديمقراطية تُكتب كأن اختصاصها ببساطة هو صياغة إجراءات وترتيبات لحكم مثل تلك الجماعات، لا معالجة تكوينها على أنها شعوب بالذات. تنحو نقاشات البنية في نظرية ديمقراطية إما إلى تخيّل عالم من دون جماعات قائمة أو تخيّل أن حدود جماعة سياسية ليست إشكالية. في العالم الحقيقي، على كل حال، تكوّنت شعوب، وتتكوّن دائماً، فيما يتعلق بشعوب أخرى وخارج نطاق الكلام العنيد عن جماعات قائمة سابقاً ومزاعم الولاء والشعب. يمكن أن تتجاهل نظرية ديمقراطية هذا فقط؛ لأنها تفترض ضمناً ما تؤكده أيديولوجيات قومية معينة (مثل فيخته): أن كل شخص عضو في أمة وأن مثل تلك الأمم هي الجماعات السياسية **الملائمة**. بالممارسة، على كل حال، ليس هناك غالباً جواب واضح أو غير قابل للجدل بشأن طبيعة

الجماعة السياسية الملائمة، والقومية، إذاً، ليست حل الأحجية إنما الخطاب الذي تُخاض فيه عموماً نزاعات لحسم السؤال (غالباً برصاص وقنابل إضافة إلى كلمات). يحدّد هذا الخطاب بحد ذاته كل مجال عام سياسي في العالم المعاصر على أنه، وإن يكن غالباً على نحو غير واعٍ، بلاغة تكوين - هوية، وتحديد، وبناء - ذاتي. الأمم موضوعات تَتكوّن على نحو استطرادي، حتى إذا كانت بلاغة بنيتها تزعم أزليتها أو نشوءها في ماضٍ بعيد، ما قبل استطرادي ظاهرياً.

عندما أصبح الخطاب القومي مؤسساتياً في مجال عام، تكوّنت "الأمة" أو "الشعب" على هذا النحو، لذا شكّلت البلاغة القومية الخطاب الداخلي لكل دولة تقريباً، لا تلك التي المحدّدة بإمبراطورية، أو حكم أجنبي، أو نزاع عرقي فقط، وعملت على تكوين الأمة (الجمهور، الشعب) على أنه عامل افتراضي - المُطالب بملكية مطلقة - فيما يتعلق بالدولة. كان جيلنر (Gellner) قد جزم أن: "القومية أساساً مبدأ سياسي، تؤكد أن الوحدة السياسية والقومية ينبغي أن تكون متماثلة"[38]. لكن كما لاحظ دوركهايم قبل وقت طويل، فإن الفصل الظاهر بين الشعب والدولة هو الذي يسمح عادة ببروز فئة الأمة وظاهرة القومية[39]. يسمح تأسيس شرعية سياسية في أفكار الشعب للقوميين بتوكيد الفصل بين حكومة محلية ومجتمعها إذا فشلت تلك الحكومة في تلبية الاحتياجات أو المصالح المفترضة للأمة، ولذلك ظهرت في أوروبا الشرقية في أثناء السنوات الأخيرة من الحكم الشيوعي بلاغة الحديث عن الدولة (أو الحكومة) على أنها منفصلة تماماً عن المجتمع (أو المجتمع المدني). وضع هذا تصوّراً لمملكة يمكن للناس أن ينظّموا فيها نشاطاتهم من دون فساد أو دولة فاسدة، وأساساً لتحدّيات شرعية تلك الدولة. حدّد هذا الفهم، فعلاً، تشابهاً مع ثورات حديثة رائعة أقوى من أي عمليات

تحوّل سياسي حقيقية في 1989 أو بعد ذلك[40]. نمت هذه البلاغة في نطاق خطاب عام ساعد فيه مفكّرون على إنتاج هوية قومية وشاركوا في نقاشات عن الصالح العام، لكن هذه (كما أظهرت تحولات ما بعد 1989) ارتبطت أيضاً بأنواع من القومية التي تميّز مجتمعاً عن دولة وتقمع في الوقت نفسه نقاشاً عاماً عقلانياً - نقدياً لمصلحة تماثل المهمة، أو المصير، أو الهوية القومية.

برزت القضية بحدّة في الثورة الفرنسية في 1789، وكان تطوير مجال عام فاعل؛ مثال واضح على كل من خطاب عقلاني - نقدي وتفكير إبداعي بشأن قضايا الصالح العام، بادرة حاسمة لثورة وازدهر بقوة في المراحل الأولى من الثورة نفسها، مع انتشار جدال عام من صالونات والجمعية الوطنية إلى نوادي أحياء لا تُحصى وتجمّعات عامة[41]. مزدهراً في منشورات مطبوعة إضافة إلى جدال شفوي، مثّل هذا المجال العام "الشعب" على أنه قوة سياسية يمكنها معارضة الملك ونُخب النظام القديم (anciet regime) أكثر عموماً، لكن فكرة الشعب نفسها هدّدت مؤسسات المجال العام، ودعمت كلاً من المثالية الوهمية لديمقراطية مباشرة وبروز اليعقوبية. صُهرت فكرتا الأمة والشعب المستقل، وشجّعتا فكرة أن الأمة ينبغي أن تتكلم بصوت واحد، وعلى نحو مشابه، حلَّ الشعب المحتشد في تجمّعات عامة مكان كل من أفكار التمثيل ومناسبات النقاش الفكري.

أعلنت المادة 3 من إعلان 1789 عن حقوق الإنسان والمواطن أن "مبدأ كل السيادة يكمن أساساً في الأمة، ولا يمكن لشخص أو فرد ممارسة أي سلطة لا تنبثق بوضوح من الأمة"[42]. على الرغم من أن العبارة الحاسمة تغيّرت، إلا أن خطاب القومية استمر في الهيمنة على تدوين المادة المشابهة في دستور 1793 : "تكمن السيادة في الشعب، وهي واحدة ولا تتجزّأ، وغير قابلة للنزع أو التحويل"[43]. ربطت مثل تلك الأفكار الثورة مباشرة بتقليد روسو

وفكرة الإرادة العامة[44]. طوّر روسو أيضاً (مثل فيرغوسون في تقليد آخر) أفكار التماسك الاجتماعي لأعضاء الأمة أكثر كثيراً من لوك، وأكّد عمله *Considerations on the Government of Poland* على التعليم الوطني القادر لا على ربط مواطنين بعضهم ببعض وجعل كل منهم يتشرّب حب الوطن (la patrie) فقط، إنما جعل كلاً منهم شخصاً وطنياً على نحو مميز، ومنح كل ذهن "نموذجاً قومياً"[45]. كان احتكام مونتسكيو إلى "روح" القوانين قد بشّر بخطاب حديث لثقافات وشخصيات قومية[46]. في الثورة الفرنسية، خاصة كما فُسّرت في القارة الأوروبية وأُثني عليها في نزاعات سياسية فرنسية متعاقبة، كانت الأمة قد كوّنت نفسها على نحو فاعل على أنها كينونة سيادة، وبدت إحدى الميزات أنه يمكن الاحتكام إلى كينونة السيادة هذه غالباً على أنها "بطاقات رابحة" ضد ولاءات أخرى وضد انتقادات متجذّرة في اختلافات داخلية متنوّعة بين أعضاء الأمة. يمكن شرعنة المصالح القومية الملائمة أو جعلها سلطوية فقط في المملكة العامة، ويمكن قبول هويات أكثر تحديداً - مثلاً: هويات نساء، أو عمّال، أو أعضاء أديان أقلّية - في أفضل الأحوال على أنها قضايا تفضيل خاص من دون مكانة عامة. يصبح ضغط الوحدة القومية غالباً ضغطاً من أجل التوافق حتى في حياة خاصة[47].

V

تُوصف بلاغة القومية أحياناً بأنها "جماعية" على نحو متأصل لا "فردية"، لكن هذه مقاربة مُضلّلة، وفي أكثر استخداماتها الحديثة تميزاً، تعتمد فكرة الأمة كثيراً على فردانية، وتقدّم الأمة على أنها فئة من أفراد متشابهين ونوع من "فرد - أسمى". بوصفها بلاغة هوية فئوية، لا تركّز القومية بالتحديد على العلاقات التخصيصية المتنوّعة بين أعضاء الأمة، لكن هنا يبرز تمايز حاسم بين قوميات. إلى أي

حد تعتمد بلاغة قومية على تعرّف اختلافات بين أعضاء الأمة (على أنهم أفراد وأعضاء في جماعات أصغر) وتكتسب من ثم بنية عبر خطاب هذا الجمهور المتمايز؟ أو، بالعكس، إلى أي حد تثبّت بلاغة قومية الأمة على أنها شعب واحد تندمج فيه هوية كل واحد منهم في هوية الكل؟ كانت أرندت قد وصفت ذلك بالقول (مع مثال مختلف نوعاً ما في ذهنها):

اتحاد كثيرين في واحد غير سياسي أساساً، وهو معاكس تماماً للوئام السائد في جماعات سياسية أو تجارية، الذي - لأذكر مثال أرسطو - لا يتكوّن من رابطة (koinonia) بين طبيبين، إنما بين طبيب ومزارع، "وعموماً بين أشخاص مختلفين وغير متكافئين"[48].

المساواة التي تُعنى بالمملكة العامة هي بالضرورة مساواة غير متكافئتين تحتاجان إلى أن تصبحا "متساويتين" في سمات معيّنة ولأهداف محدّدة، والمواطنة هي التي تنتج مساواة "زائفة" بين أعضاء جمهور يكونون عادة غير متساوين على أنهم أشخاص منفردين. قد تعتمد القومية وتعزّز الانقسام الكلاسيكي بين مملكة عامة يكون فيها أفراد متكافئين على أنهم مواطنون ومملكة خاصة يكونون فيها متميزين بعوامل متنوّعة مثل أسرة، أو علاقات تعاقدية، أو ميزات شخصية[49]. لكن، على العكس، برغم توكيد البلاغة القومية على الوحدة على حساب فكرة جمهور متمايز، إلا أنها تصبح قمعية لا للأقليات فحسب، بل لكل المواطنين أيضاً، وأياً يكن النمط ينبغي ألا يكون صفة ثابتة لتقاليد قومية مختلفة، وقد يعكس أيضاً تجارب تكوّنت في ظروف عملية مختلفة. قد تجد أجيال أقل قلقاً بشأن السيادة الأساسية وهوية الأمة - ربما بسبب نجاح نزاعات قومية باكرة - سهولة في قبول هويات متمايزة وحتى أنواع جديدة من سياسات الهوية.

الفردانية الحديثة (التي لا يمكن أن أكون منصفاً تماماً معها هنا) مرتبطة بتصوّرات مميزة عن العالم؛ تصوّرات تتخلّى عن فكرة نظام ضمني أو سلسلة شاملة على أنها المصدر الأساس لهوية[50]، وترتبط أيضاً بتخفيضات مادية في المدى الذي تُبنى فيه هويات في شبكات علاقات مباشرة غير مشخّصة وتكون كافية لتنظيم حياة الناس.

في وجهة النظر الغربية الرئيسة، يوجد أفراد في أنفسهم ولأنفسهم، وهذه الفكرة الحديثة عن الفرد على أنه موضع هوية سرمدية - على الأقل مكتفية ذاتياً، ومستقلة ومتحرّكة بذاتها - عامل قوي في القومية. ليست مصادفة أن الفكرة الحديثة عن الأمة قد برزت بالتزامن مع أفكار حديثة عن "الذات الواضحة" أو الفرد[51]. كانت الفكرة الحديثة عن الشخص قد صُهرت جزئياً في سياق فلسفة وقانون سياسي، وارتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة أن شروطاً اجتماعية معيّنة تجهّز أفراداً للدخول إلى الخطاب العقلاني - النقدي للمجال العام. عندما يسأل لوك (Locks) عن الظروف التي يمكن أن يصبح فيها أشخاص مواطنين مستقلين، يسبر طبيعة الشخصية المسؤولة وفي الوقت نفسه يستكشف طريقة توزيع قوة السيادة بين مواطنين[52]. تفترض فكرة روسو عن الإرادة العامة كُلاً اجتماعياً، مثل أمة، وتجسّد في الوقت نفسه فكرته المتطرّفة عن سلامة وحرية - عدم قابلية التحويل المطلقة - الفرد[53].

مهما تبدو متناقضة لمحللين لاحقين، قدّم روسو شيئاً أساسياً لخطاب القومية في التوكيد، في الوقت نفسه، على أن الشخص الفرد والمجتمع برمّته كلٌّ لا يتجزّأ، وفي زعم إمكانية علاقة مباشرة بين الاثنين. تبدو الصلات بين تواريخ الفردانية والقومية واضحة على نحو صارخ في عمل فيخته[54]، ففكرته عن التعرّف - الذاتي، عن شخص يواجه ظاهرياً نفسه (أو نفسها) في مرآة ويقول: "أنا هو

أنا"، مرتبطة على نحو لا مفر منه بفكرة أن الأمة بذاتها فرد[55]. كما يُفهم أشخاص على أنهم موحّدون في تفكير نمطي حديث، كذلك تعدُّ الأمم متكاملة، وعموماً تُفهم كل أمة على أنها كلٌّ لا يتجزّأ (حرفياً، إذاً، فرد) وحاملة لهوية مميزة. كما أشار أندرسون، يتضمّن تصوّر وحدوية أمة شعوراً خاصاً بالوقت على أنه التاريخ الذي تمرُّ به الأمة[56]. منح هذا الفكرة كينونة ثابتة وفردية لا كينونة بتاريخ داخلي مميز. أعلن فريدريتش ليست (Friedrich List)، معاصر ماركس، "أن الأمم تكون 'سرمدية' إن كوّنت وحدة في كل من المكان والزمان"[57]. لكن لِيست ظنَّ أيضاً أن أمماً حديثة تكوّن نفسها - نوع من عملية تعليمية *Bildungsprozess* جماعية تنتج فردانية حقيقية من مكوّنات وتأثيرات متباينة.

أن تكون "أمة تاريخية"، بعبارة فيخته، يعني النجاح في هذه العملية الفردية وتحقيق شخصية، ومهمة ومصير مميز. افتقرت أمم أخرى لقوة كافية أو شخصية قومية، وكان مصيرها الفشل وأُودعت في مخازن التاريخ. على نحو غير مفاجئ، هذه هي طريقة تفكير السكان المسيطرين أو الأغلبية بالأقليات وتابعين آخرين ضمن نطاق هيمنتهم. أظهر هذا جانباً آخر من ربيع الأمم، وكان ذلك الوقت الذي تولّت فيه فرنسا مهمتها الحضارية (Civilisatrice)، ووجدت ألمانيا مصيرها التاريخي، وبلّور البولنديون تصوّرهم الرومانسي لأمة الشهداء[58]. تتمتع كل أمة بتجربة وشخصية مميزة؛ شيء خاص تقدّمه للعالم وشيء خاص للتعبير عن نفسها. "الأمم شخصيات فردية تتمتع بمواهب خاصة وإمكانيات استغلال تلك المواهب"[59]. الفردانية مهمة ليس على نحو استعاري فقط، إنما لأنها أساس الفكرة الرئيسة بأن أفراداً هم أعضاء في الأمة على نحو مباشر، وتحدّد لكل منهم هوية حقيقية ويتفاعلون معها مباشرة وكلاً واحداً. في خطاب

القومية، المرء ببساطة صيني، أو فرنسي، أو إريتري، والفرد ليس بحاجة إلى وساطة أسرة، أو جماعة، أو إقليم، أو طبقة ليكون عضواً في الأمة. تُفهم القومية بالتحديد على أنها موقف الفرد والكل، لا الارتباطات الوسيطة. تعزّز طريقة التفكير هذه فكرة القومية على أنها نوع من بطاقة رابحة في لعبة الهوية، وبرغم أنها لا تمنع تفاهمات - ذاتية أخرى، إلا أن معظم الأيديولوجيات القومية تتجاوزها على الأقل في أوقات الأزمة القومية والحاجة. بمعنى فوكو، لهذا السبب، تُفهم القومية على أنها منقوشة في جسد الفرد الحديث ذاته[60]. ينبغي أن يُفهم شخص من دون بلد على أنه لا يفتقر إلى مكان في العالم الخارجي فقط إنما ذات ملائمة أيضاً[61].

لا يشجّع خطاب القومية رؤية الهوية على أنها منغرسة في الذات الفردية وذات حدود مشتركة معها، ويشجّع أيضاً رؤية أفراد على أنهم مرتبطون عبر عضويتها في مجموعات من متكافئين - طبقات، أعراق، جنسان... إلخ - لا مشاركتهم في علاقات غير مشخّصة[62]. يعتمد بناء مثل هذه الفئات جزئياً على تبنّي أفكار استشراف شبه عالمية مثل تلك التي ناقشتها في الفصل 6، وهي تقدّم القدرة على استيعاب مجتمع من وجهة نظر لا مركزية لا من ضمن شبكات علاقات بين أشخاص ومجموعات محلية.

تزدهر هويات فئوية في خطاب قومي جزئياً؛ لأنها تخص جماعات واسعة النطاق لا يستطيع معظم الناس الدخول فيها على نحو يمكن تصوّره في علاقات وجهاً لوجه مع معظم الآخرين، ويعكس الاعتماد المتزايد على هويات فئوية يظهر في ارتدادات قومية، على الأقل إلى حد ما، ثقل الولاءات المتنافسة من حقبة ما قبل الحداثة (وتلك البيئات المعاصرة التي يُنجز فيها تكامل اجتماعي عبر علاقات مباشرة بين أشخاص). الهوية القومية في نموذجها

الأيديولوجي الغربي الرئيس، هي بالتحديد نقيض تقدير الهوية والولاء الخارجين من الأسرة، وحين يقترح نظام النسب التجزيئي "أنا ضد إخوتي، وأنا وإخوتي ضد أبناء عمي، وأنا وإخوتي وأبناء عمي ضد العالم"، يقترح خطاب القومية أن العضوية في فئة الأمة كلها تسبق أي شبكة من العلاقات، وأساسية أكثر منها[63]، ويشير هذا أيضاً إلى فكرة مختلفة من الالتزام الأخلاقي عن أشكال أخرى قائمة من فهم الوجود. يقدّم خطاب القومية احتمالاً مثيراً للاهتمام للأبناء ليُبلغوا عن مخالفات آبائهم للفكرة؛ لأنه يُفهم تحديداً أن كل فرد يستمد هويته أو هويتها بطرق مباشرة وأساسية من العضوية في الأمة، وهذا مختلف تماماً عن خطاب القرابة وأيديولوجية النسب، التي يستمد فيها أبناء عضويتهم في الكُل فقط عبر علاقاتهم بآبائهم.

طبعاً يمكن أن تثني أيديولوجية قومية على فضائل الأسرة وقد تكون حركات قومية متجذّرة في علاقات متعددة بين أشخاص في مجتمع تقليدي. فعلاً، كما قد رأينا بعد تشاترجي (Chatterjee)، أكّد قوميون مناهضون للاستعمار في الهند على الأسرة والمجتمع المحلي لبناء الأمة الأهلية خارج المملكة السياسية الرسمية التي تهيمن عليها الدولة الاستعمارية[64]. على نحو مماثل، قد تكون فكرة أن الصينيين ليسوا أفراداً إنما أعضاء أسرة زعماً داخلياً لتميّز قومي إضافة إلى صفة خارجية، وبرغم أن نقاشات لا تنتهي ظاهرياً عن "حالة الصينية" تشير أحياناً إلى قوة التقليد، إلا أن برامج إنقاذ أو تقوية الأمة تتضمن أيضاً توكيداً على صهر نوع جديد من الشخص الصيني[65]. مرة أخرى، حتى في حال الأمم، يكون خطابا تكوين - ثقافة وتكوين - هوية جزءاً لا مفر منه، لا مجرد شرط مسبق، لإنشاء مجال عام سياسي.

في بعض النسخ، يستمر سجل الأمة في تضمين إشارات

مفضّلة قوية إلى أسرة وجماعة، وهذه ليست متناقضة بالضرورة مع فكرة أن الخطاب القومي يتكلم عن فئة كبيرة من أفراد متكافئين. يمكن معاملة أسرة وجماعة بلاغياً على أنهما شيئان يمتلكهما كل أعضاء الأمة، ومن ناحية أخرى، كان كثير من القوميين قد وجدوا أن قبضة أسر كبيرة تقليدية ومجموعات قرابة قوية جداً، وسعوا إلى تحرير أفراد من قبضتها من أجل مصلحتها وجعلها تخدم الأمة على نحو أفضل. عندما واجهت الأولوية المزعومة للأمة هويات فئوية أخرى - عرق، أو طبقة، أو جنس، أو دين - نشأ نزاع دائماً تقريباً، وأظهرت كل من هذه احتمال أمة منقسمة على نحو أساسي بطريقة لا تحتاجها هويات علائقية مثل أسرة وجماعة. في شبه القارة الهندية، كانت الهندوسية والإسلام خاصة، وفي بعض الأماكن السيخية، والنصرانية وأديان أخرى، قد ظهرت على أنها هويات فئوية واسعة النطاق، لا مجرد شبكات اجتماعية، ويمكن إثارتها حتى من قبل أشخاص بالكاد لديهم روابط في شبكات بين أشخاص مع إخوتهم في الدين، وقد قسمت جماعات توافقت مع تلك الأديان الأمة المفترضة وأصبحت الأساس لقوميات متنافسة. يتصف الوضع في أيرلندا الشمالية ببعض أوجه الشبه، وبالمقارنة، هناك علاقات أسرية وجماعية منظّمة وفقاً لتقسيمات هويات فئوية - أي عندما تتماثل فئة وشبكة، أو وفقاً لتعبير هاريسون وايت "شبكة – فئة" - تمنح كل جماعة قدرة أكبر على التعبئة وتخفّف فرص جمعها معاً على نحو متجانس[66].

على الرغم من أن أمماً قد تكون "شبكات – فئات" أيضاً - هي كذلك إلى حد ما - إلا أن نطاقها يعني أنها أولاً وقبل كل شيء هويات فئوية. فعلاً، أصبحت بارزة في بناء الهوية جزئياً بسبب التوسع الكبير في النطاق الذي تُنظّم فيه حياة اجتماعية. بكلمات

أخرى، يُعدُّ منح أهمية أكبر لعامل الفرد تحديداً على أنه القدرة التنظيمية لعلاقاته أو علاقاتها الاجتماعية المباشرة - مثلاً: أسرة، جماعة - غير ملائم لدى بنى واسعة النطاق متباعدة ظاهرياً من علاقات غير مباشرة[67]. قد تبقى علاقات محلية مهمة للناس، ولا تزال الجماعات غالباً أساسية، لكن تلك العلاقات المحلية لا تستطيع تنظيم النشاطات الواسعة النطاق التي توجدها، مثلاً، رأسمالية. تُخرج الرأسمالية، كما جادل ماركس، أفراداً من روابط تكوينية مشتركة وتعلن أنهم مستقلون، لكنها طبعاً استقلالية زائفة، ويجد الناس أنفسهم خاضعين لقوى - مثل أسواق عالمية - تعمل على نطاق واسع جداً، وينبغي أن يواجهوها على أنهم أفراد لا أعضاء في جماعات فقط. يعدُّ الاعتماد على هويات فئوية واسعة النطاق مثل الأمة جزئياً رداً على هذا، وعلى نحو مشابه، تعيد تجربة الفرد في التحرّك بين أمم، وبين دول محدّدة إقليمياً، تأكيد أهمية الانتماء إلى أمة (سواء كانت الحركة قضية سياحة، أو هجرة، أو تعبئة عسكرية).

وسّعت الرأسمالية أهمية العلاقات الاجتماعية غير المباشرة على نطاق واسع - منهجياً عبر السوق، لكن أيضاً عبر تنظيمات إدارية كبيرة مثل شركات متعددة الجنسيات. سهّلت الرأسمالية أيضاً وشجّعت، برغم أنها لا تفسّر بنفسها ذلك، تطوّر نماذج أخرى من الاتصال، وقد طلب كل من أندرسون وهابرماس، مثلاً، العناية بأهمية مثل ذلك العمل الباكر ومشروعات تدعم-شركات مثل صحف، ومجلات، وأخيراً روايات - رأسمالية طباعة كما دعاها أندرسون[68]. لم تدعم تلك انبثاق مجالات عامة فقط، إنما سهّلت قومية بالمساعدة في نشر أيديولوجية وثقافة قومية أيضاً. إضافة إلى هذا، ساعد كل من نموذجها نفسه وممارسة قراءتها في تعزيز فكرة الارتباط الاجتماعي بين أعضاء فئات واسعة النطاق لا ترتبط إلا

بعلاقات اجتماعية ضعيفة وغير متماسكة جداً[69]. من ثم، كما لاحظ أندرسون، يمكن أن يتخيّل قراء صحف أنفسهم على أنهم ينشغلون في نشاط يشتركون فيه مع آلاف أو حتى ملايين الآخرين، وبالمساعدة على إنشاء مجالات عامة تجمع أعضاء متنوّعين من أمة مفترضة، قدّمت مثل وسائل الإعلام تلك نطاقاً كاملاً من خطابات لم تكن واضحة بشأن الأمة فضلاً عن إعادة إنتاجها ثقافياً، وقد لعبت شركات صغيرة، ملحقة عادة بحالة الرأسمالية الرئيسة، دوراً مهماً في الترويج لخطاب قومي بتقديم قواعد مهمة لحياة عامة: مقاهٍ، دور نشر... إلخ. سهّلت البنى التحتية للاتصالات روابط تتجاوز المكان شجّعت أشخاصاً على التخلّي عن النظرات الضيقة لقراهم الأصلية وتبنّي فهم لأنفسهم على أنهم أعضاء (على نحو فردي) في الأمة[70]. عبر مثل ذلك الإحساس بهوية فئوية يستطيع أشخاص تحديد موقعهم فيما يتعلق بقوى ضخمة غير مشخّصة (أهمها الاقتصاد) كوّنت حياتهم، وتوطيد إحساس بخصائص مشتركة من دون السعي إلى تحقيق علاقات مترابطة محدّدة.

VI

كانت البلاغة القومية قد أكّدت عموماً تشابه أعضاء الأمة الأفراد[71]. نادرٌ أن نجد توكيداً مشابهاً لبناء الأمة عبر خطاب عن جمهور من أعضاء متمايزين جداً[72]. هذا مُتضمّن أساسي للاحتكام البلاغي إلى صفة عرقية أو شعبية قديمة مفترضة أثارتها نزاعات على سيادة سياسية، لكن طبعاً هذه ليست "مجرد بلاغة"، فهي تعكس تغييرات اجتماعية مهمة في الحقبة الحديثة. كان بروز الدولة والتحول الرأسمالي لعلاقات تجارة وإنتاج قد أثمر تكاملاً متزايداً بين جماعات كبيرة من الناس، ولم يعزّز ازدياد جيوش المواطنين هوية قومية ضد أعداء الأمة فقط، إنما جمع جنوداً معاً من أقاليم ومواقع مختلفة

أيضاً. كانت طرق وسكك حديدية لاحقاً بنى تحتية جمعت الأجزاء المختلفة من الأمة وربطت أقاليم ضمن حدود دولة بقوة أكبر من خارجها، وقد شجّع انتشار وسائل إعلام مطبوعة (ولاحقاً إذاعية)، ومدارس، ومكاتب إدارية توحيداً لغوياً ساعد مباشرة وعبر لغة مشتركة على إنتاج أنماط قومية من ثقافة وسلوك. هذه الفكرة متجذّرة في تطورات تاريخية وضعية، وهي ليست اعتباطية أيديولوجياً، وقد كتب توكفيل (Tocqueville)، مثلاً، كيف مهّد توسّع إدارة الدولة في القرن الثامن عشر الطريق للثورة الفرنسية بمنح فرنسا صفة "البلد الذي يحب أبناؤه بعضهم بعضاً كثيراً".

لا تزال توجد خلف مثل هذه التنوّعات وحدة الأمة التي يشعر المرء بها، ويرعاها التصوّر الجديد: "القوانين نفسها للجميع".... ليست المقاطعات وحدها هي التي تشبه بعضها بعضاً فقط، إنما ضمن كل مقاطعة أصبح أعضاء الطبقات المتنوّعة (أولئك فوق الطبقة الأدنى) أكثر شبهاً ببعضهم أيضاً، واختفت الاختلافات بين الطبقات[73].

توسّع هذا إلى قضايا خاصة مفترضة مثل الإنجاب. أصبحت معدلات الخصوبة، التي كانت تختلف سابقاً من موقع إلى آخر، موحدة على نحو مميز في دول - الأمم الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين[74].

ساعدت كل تلك التغييرات على ابتكار خطاب جديد للشؤون العامة؛ الشؤون التي مثّلت اهتمامات الأمة المتكاملة. تكوّنت في هذا الخطاب، لا في أي حقيقة مادية من شبكات تبادل، اقتصادات قومية مثلاً، ولم يكوّن وصف الاقتصاد على أنه نظام تبادلات منظّم - ذاتياً، من ثم، بنفسه وحدة تجارة محلية مقابل أجنبية. أُنتجت مثل تلك التمايزات الداخلية/ الخارجية في خطاب عام منُظّم على

مستوى الدول، ثم أُعيد إنتاجه في سياسات إدارية وإجراءات محاسبية حكومية، ومن أجل الحفاظ على حدود بهذه الطريقة، كانت دول تبتكر، لا تحمي ببساطة، مصالح جماعات قومية قائمة منذ أمد طويل، وعندما كان خطاب (وهوية) محلي تماماً، استثمر معظم الناس قليلاً نسبياً في حدود واسعة النطاق[75]. لا يمكن تطوير مفاهيم مثل "ثروات أمم" و"فائض أو عجز تجاري" في مجال عام محلي تماماً، وبالتحديد على أساس وجهة النظر التي عرضتها بنية الجمهورين الإنجليزي والفرنسي، وفي أعمال تناولت هذين الجمهورين، استطاع آدم سميث وفيزيوقراطيون [طبيعيون] وضع سجلاتهم المتنافسة عن طريقة عمل اقتصادات قومية وارتباط بعضها ببعض. في تلك الخطابات، كان القومي والعالمي متضافرين دائماً، وشهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر فعلاً تنظيماً متزايداً لعلاقات تبادل وتكديس رأسمالي على المستوى القومي، لكن كما تقترح نقاشات تجارية، حدث هذا على حساب بعض التنظيمات والعمليات العالمية إضافة إلى الاقتصاد المحلي. دُفع الابتكار قدماً على الأغلب بظهور مجالات خطاب عام تخص العلاقة بين اهتمامات خاصة كلّية ومؤسسات حكومية.

لم تكن كل الدول في مواقع مشابهة لتتمتع بسلطة مركزية، ولا تستطيع كلها أن تزعم أنها قد دمجت "أمتها" ضمن حدودها، والقصة الحديثة المسيطرة عن تكوين الدولة، التي لُخّصت بالتاريخ الفرنسي، ليست نموذجية. هناك، على امتداد وقت طويل، حُوّلت دوقيات مختلفة وأقاليم إقطاعية أخرى إلى مقاطعات ورُبطت ببنية سلطة مركزية فاعلة بازدياد تركّزت في مدينة رئيسة. المفارقة أن التكامل الناجح جداً لـ الدولة - الأمة الفرنسية قد عرّض فرنسا لثورات جمهورية متعاقبة - لم تزعم كلها شرعية شعبية فقط إنما

أصبحت ممكنة أيضاً نتيجة تركيز سلطة الدولة في حفنة مؤسسات مركزية مكانية يمكن أن يسيطر ثوار عليها[76]. إلى الشرق، نجحت عملية تكوين الدولة على نحو مختلف نوعاً ما، وفي أواخر القرن التاسع عشر فقط أنجز بناة - الدولة الألمانية تكاملاً جزئياً بين الشعوب الألمانية المتشابهة ثقافياً، وفي وقت قصير فقط تحت حكم النازيين وصل هذا التوحيد إلى التمام تقريباً عبر أوروبا الألمانية.

في فرنسا، كانت دولة قائمة منذ أمد طويل قد قادت تكاملاً قومياً متزايداً، وفي ألمانيا، أُلحق بالدولة المركزية في وقت متأخر نسبياً، إذا جاز التعبير، مجموعة أقاليم فُهم على نطاق واسع تقريباً أنها "ألمانية" في لغتها وثقافتها، لكن برغم اختلافاتهما، تجعل كل من القصتين الفرنسية والألمانية موضوع القومية على أنه سمة دمج أقاليم متباينة في دولة سامية. في أقاليم الإمبراطورية النمسوية - الهنغارية الغابرة، بالمقارنة، كان خطاب قومي يُثار عموماً من قبل انفصاليين ضد سلطة مركزية، ويعزى هذا جزئياً إلى أن آل هابسبورغ (Habsburgs) حافظوا بوعي ذاتي على إمبراطورية من الطراز القديم، ولم يحاولوا دمج إقطاعياتهم في دولة - أمة حديثة، أي لم يحاولوا معاملة رعاياهم على أنهم أعضاء قابلون للتبادل في نظام حكم، أو فرض تماثل لغوي، أو بناء بنية تحتية تجعل التواصل والتجارة سهلة عبر المملكة، أو الاستعاضة عن سرد فتوحات بميزات عرقية أساسية مشتركة، أو تأسيس مزاعم شرعية على مصالح أو إرادة "الشعب".

الحكم الإمبراطوري - في الحالة النمسوية - الهنغارية أو معظم الحالات الأخرى في العالم - هو بالتحديد ليس محاولة صهر وحدة بين أمة ودولة، والإمبراطوريات تُنظّم عبر تعايش - وإن يكن مبنياً على نحو تسلسلي - عدد من "شعوب" أو "جماعات" متميزة. لا تحتاج هذه إلى الدخول في أي خطاب عام مع بعضها بعضاً، أو تحتاج إلى نشاطات جماعية كثيرة، وعلاقاتها الاقتصادية نموذجياً

قضايا تبادل سوقية، لا تعاون في إنتاج، وبرغم أن جيوشاً إمبراطورية يمكن أن تحشد أعضاءً من مجموعات عرقية مختلفة، إلا أنها تُنظّم عموماً وفقاً لنموذج المرتزقة لا الجنود - المواطنين.

يمكن تحويل أجزاء من إمبراطوريات إلى أمم بإنشاء مجالات عامة شبه مستقلة، وهذا يميز مدناً كُبرى وأقاليم بعيدة عن المركز أيضاً. مع أفول نجم الإمبراطورية العثمانية، مثلاً، كان مشروع إنشاء وعي قومي ومشروع تكوين دولة في تركيا جديد مثل المشروع نفسه في مصر، ونمت مشروعات باكرة لقومية إسلامية شاملة في التربة نفسها. تعدُّ الحدود بين إمبراطوريات سابقة أو آفلة بين البيئات الأكثر إشكالية، والوضع المعاصر الكارثي في البلقان ليس ببساطة نتيجة كراهية عرقية قديمة، أو أُنتج بالكامل نتيجة التكامل القسري ليوغسلافيا في ظل الشيوعية، أو انبثق من العدم من قبل متلاعبين أيديولوجيين وعسكريين حوّلوا خطاب القومية إلى مشروع تطهير عرقي، إنما متجذّر في التاريخ الطويل للإقليم على أنه حد لم تحقق فيه أي من الأنظمة الإمبراطورية المستقرة نسبياً - عثمانيون أو هابسبورغ - سيطرة واضحة. لم تكن جماعات عرقية محلية مقسّمة بالدين والتجنيد العسكري فقط، إنما في بعض الحالات أُعيد توطينها لتكون تحديداً حواجز وتمنع كلاً من الاندماج العسكري والاجتماعي - السياسي. عندما تراجعت إمبراطوريات عن هذا الحد الفاصل، لم تترك وراءها أمماً مدمجة مكانياً ومتكاملة اجتماعياً إنما جماعات عرقية مجزّأة ومتناثرة، وبقيت جيوب صرب، مثلاً، في وسط مقاطعات زراعية كرواتية؛ لأن سمعتهم على أنهم مقاتلين جعلت آل هابسبورغ يظنون أنهم سيقوّون دفاعاتهم ضد الأتراك، وكانت حتى مدن صغيرة مثل موستار حاضرة مصغّرة، وتأوي مجموعة أديان وأعراق. عندما لم يعودوا يُحكمون من قبل مراكز إمبراطورية بعيدة، على كل حال، طُلب من أعضاء تلك المجموعات العرقية المختلفة

تكوين خطاباتهم العامة الخاصة بهم لتنظيم شؤون جماعية. في مثل تلك الحالات، ساعدت نخب كانت سابقاً تابعة في سلسلة إمبراطورية أكبر في الترويج لثقافة قومية (فيها لغة وأدب إضافة إلى أيديولوجية قومية) جزئياً على أنها مشروع سيضعهم فوق الأمة الجديدة أو المستقلة حديثاً. كانت المجالات العامة الجديدة ستدمج ثقافات متنوّعة في سياسات مدمجة إقليمياً - كما حاولت أخيراً البوسنة والهرسك - أو ستُحدّد المجالات العامة في مجالات عرقية وتقدّم أسساً ضمنية لمشروعات تنظيم قومي عرقي لأقاليم وسكان - كما في النظير الصربي. لكن لاحظ أنه في أي من الحالتين كانت مأسسة مجال عام في صلب مشروع تعريف أمة، سواء بمعايير مؤسسات مدنية لنظام حكم إقليمي أو بمعايير وحدة عرقية.

في حالات أخرى عديدة، تضمّن حكم إمبراطوري إنشاءً أو تطويراً لمؤسسات حكومية تابعة شجّعت قومية بإجراء مقارنة بين حكّام إمبراطوريين غرباء ومراكز قوى محلية، وغذّت مثل تلك البيئات عادة أيديولوجيات مثّلت المُستعمَرين على أنهم شعوب موحّدة (على الأقل لأن المُستعمِرين برّروا غالباً حكمهم بزعم أن المحليين غير موحّدين داخلياً ويحتاجون إلى مساعدة خارجية للحفاظ على السلم). ترافق هذا التمثيل لـ"سكان أصليين" على أنهم فئة واحدة مع توفير مهن في البيروقراطيات الإمبراطورية لجعل أفكار الشرعية بقبول أو مشاركة محكومين جذّابة لنخب مُستعمَرة، فتعزّز روابط بين مشروع مأسسة مجال عام واحد وكسب سيادة قومية. كان تمثيل تابعين في مثل هذا الموقف، مثلاً، يجعل نخباً غير إمبريالية تجد عوامل جذب في الاستراتيجية السياسية لإقامة روابط أوثق مع فلاحين وآخرين يمكن أن تزعم أنها تمثّلهم على أنهم أمة أمام السلطة الإمبريالية. عندما يُستبدل بها أنظمة جديدة، تتبنّى نُخب

تقليدية، قد تكون دعمت بخلاف ذلك مبادئ شرعية أكثر نخبوية، و/ أو تعيد ابتكار فكرة أن الشرعية ينبغي أن تعتمد على إرادة أولئك المحكومين. جرى هذا في كل من الهند والصين، مثلاً، وبدرجات متفاوتة في معظم أميركا اللاتينية وأفريقيا.

سعت النُّخب "المُحدّثة" التي كانت فاعلة في تطوير كل من مجالات عامة باكرة وحركات قومية مضادة الاستعمار إلى تحقيق مشروعات مماثلة في بيئات متنوّعة - زيادة التعليم وحرية الطباعة، مثلاً. في مجال واسع من البيئات في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، سعت تلك النُّخب إلى قومية وعالمية في الوقت نفسه بطريقة مشابهة لـ"ربيع الأمم" في أوروبا، وعلى أنها جزء من مشروع استبدال التنوير الأوروبي. كان هذا صحيحاً في حركات متنوّعة مثل "أجيال 1989" في أسبانيا، و"أتراك شبان" وقوميين علمانيين في تركيا تحت حكم أتاتورك، واحتجاجات طلاب ومفكّرين في 4 أيار 1919، وحركة "تفكير جديد" في الصين. تشير هذه الأمثلة إلى (1) كيف انتعشت القومية على أنها خطاب حديث، لا ببساطة إرث عرقي، و(2) كيف ترافقت القومية مع إنشاء مجالات عامة ثقافية ومجالات عامة سياسية، و(3) كيف أثّرت خطابات عالمية وعوامل مادّية في تلك العمليات، وساعدت في إنتاج حركات مشابهة متزامنة تقريباً في بيئات متباعدة تماماً ومتنوّعة ثقافياً.

في الوقت نفسه، اعتمدت الانفصالية مضادة الاستعمارية والإمبريالية على قدرة تنظيمية داخلية للأمة المستقلّة المرتقبة، ولا يمكن فهمها على أنها ببساطة محاولات لحماية أو استعادة ترتيبات تقليدية، حتى حين يكون ذلك الهدف الظاهر لأيديولوجيتها؛ لأنها تسعى إلى تحقيق نموذج قومي جديد من التعبئة على أنه شيء ملازم بالضرورة لنزاع مضاد الإمبريالية. تثور مثل حركات مضادة الاستعمار

تلك غالباً ضد نُخب أهلية كانت قد أبرمت اتفاقات متكيّفة مع قوى إمبريالية (كما كانت الحال في حركة الأول من آذار في كوريا وحركة الرابع من أيار في الصين، وكلتاهما في 1919).

في كل من كوريا والصين، بقي الخطاب القومي يركّز بإفراط على الدولة برغم ظهور حركات هاجمت كلاً من النُّخب التقليدية والقوى الإمبريالية، ولم تكن هناك إلا جهود متعثّرة في كل حال لتطوير تكامل قومي خارج نطاق سلطة الدولة. في الهند، مضت تلك الجهود أبعد كثيراً، وقدّم قوميون هنود في كل من الأيديولوجية والممارسة أمة حُدّدت بمعايير علاقات اجتماعية وثقافية مقابل معايير سياسية احتكرتها الدولة الاستعمارية[77]. بطرق مختلفة إنما قابلة للمقارنة على نحو مثير للاهتمام في كل الحالات الثلاث، لم يكن مدى التكامل القومي المادّي (علاقات اجتماعية، اقتصاد، بنى تحتية) إضافة إلى الثقافي كافياً للحفاظ تماماً على سلامة الأمة بعد مغادرة قوى إمبريالية و/ أو انهيار أنظمة أهلية متكيّفة معها. يشير انفصال الهند وباكستان (ولاحقاً استقلال بنغلاديش إضافة إلى انفصالية طائفية في الهند)، وتقسيم الكوريتين، وحقبة أمراء الحرب في الصين إلى حدود التكامل القومي الذي يمكن إنجازه مقابل سيادة سلطة الدولة. في كل حال، كانت إحدى الإشكاليات الرئيسة في دول ما بعد الاستقلال استئناف النزاع من أجل تكامل قومي، والموازنة بين الأمة على نحو متزايد آنذاك مع الدولة.

إذا كانت إحدى المصادر الرئيسة للقومية هي المستويات الجديدة من التكامل القومي، يكون صحيحاً أيضاً أن قوميات انفصالية تظهر غالباً من مشروعات فاشلة لتكامل قومي أوسع نطاقاً، وتقدّم عدّة دول من أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق أمثلة كافية[78]. تكون دول ما بعد الاستعمار عُرضة على نحو خاص

لتغييرات من مجموعات قومية تابعة؛ لأن تلك يمكن أن توظّف البلاغة نفسها التي استخدمها مناهضو الاستعماريين للفوز في نزاعات استقلالهم، ولهذا يشمل خطاب القومية كلاً من حركات انقسامية أو انفصالية وحركات توحيدية أو قومية "شاملة"[79]. تبرز قومية كرواتية أو أوكرانية أو قومية عموم السلافيك من التكوين الاستطرادي نفسه، ولا تستطيع قوميات انفصالية من الهند إلى أثيوبيا أو محاولات إعادة توحيد أمم مقسّمة من ألمانيا إلى اليمن أو كوريا أن تزعم أسبقية واضحة. تُثار جهود لتكوين دولة قومية أكثر اتحاداً غالباً نتيجة جهود مضادة من جانب مجموعات ثانوية أو جيران، ويُنجز تكوين وحدة أكبر بإعادة صياغة ترتيبات هويات قومية ينتج منها مجالات توتر جديدة في حين يُتغلّب على أخرى قائمة. تعتمد برامج توحيد أوروبا على تواريخ جديدة تؤكد الصفات المشتركة للوجود والهوية الأوروبيتين، وخصوصية أوروبا مقارنة بباقي العالم، لا خصوصية فرنسا مقارنة ببريطانيا أو هولندا، وفي الوقت نفسه، ازدهرت حركات قومية هامشية (ومزاعم باستقلالية إقليمية) ضمن الاتحاد الأوروبي. على العكس، لم يأتِ الضغط لفرط عقد الاتحاد السوفياتي السابق من تجمّعات قومية قائمة سابقاً، أو فقدان شرعية النظام المركزي، أو تطوّر بنى تحالفات إقليمية (بالغة الأهمية) فقط، إنما من حقيقة عدم وجود تكامل قومي قوي يمكنه تعزيز تعاملات اقتصادية وثقافية على نطاق واسع جداً في ظل غياب القوة القهرية للدولة المركزية، وبهذا المعنى كانت تسمية "الإمبراطورية السوفياتية" ملائمة.

VII

لم توجد دولة أو أمة بما في الكلمة من معنى بحد ذاتها إطلاقاً، فقد نمت دول أوروبية وقوّت إدارتها في سياق شبكة من

منافسات بين دول[80]، دارت تلك المنافسات في ميادين اقتصادية إضافة إلى عسكرية ودبلوماسية (برغم أن سياسة قرابة السلالة الحاكمة والإرث لم تختفِ حتى وقت متأخر من هذه العملية). أصبح مجال عام أوروبي، أكبر من مجال أي دولة مكوّنة، نطاقاً لنقاش بشأن هويات، وحقوق، وعلاقات بين دول، ومضامين نشاط اقتصادي متعدد الجنسيات، واحتمالات سلم وعدالة حروب. من قبل حتى التنوير، كانت المجالات العامة لدول أوروبية مختلفة مثبّتة دائماً ضمن هذا الخطاب الأوروبي (وأخيراً الأوروأميركي) الأوسع، وأنشأ هذا الخطاب العالمي بلاغة قومية على أنها الأساس الحاسم لمعالجة مسألتي الهوية والشرعية. قدّم أولئك الذين تحدّثوا عن مزاعم بالسيادة أو تقرير المصير إنجازات أمام مجال عام عالمي لا تتضمن دبلوماسيين وصانعي سياسة فقط إنما مستهلكي أخبار وثقافة عالمية أيضاً، وأبدى ممثّلو دول أخرى وبعض المنظمات العالمية قدرة على منحها تعرّفاً رسمياً، في حين أبدى الجمهور الأوسع نطاقاً اندماجاً أكبر لكن لا احتمالاً مهماً لتعرّف ومساندة. كان توسّع وسائل إعلام عالمية قد وسّع فقط دور هذا المجال العام العالمي.

منذ وقت باكر في حقبة الخطاب القومي، كان العالم بالمبدأ مقسّماً إلى دول قومية متكافئة رسمياً، وكل منها ينبغي أن يتمتع بسيادة. أصبح المبدأ الاستطرادي معيارياً قبل أن يُرغم آل هابسبورغ وآل رومانوف (Romanov) أخيراً على التخلّي عن أنواعهم المختلفة جداً من الدول، ما مهّد الطريق للجهود التي كانت لا تزال إشكالية لتعاون دول وأمم ضمن حقولها السابقة، لكن تدريجياً، على الأقل، أفسحت تنظيمات سياسية أقدم مثل إمبراطوريات، وإمارات شبه مستقلة، ومدن حرّة المجال لنظام أكثر توحيداً، وتأثر هذا بخطاب عام عالمي، إضافة إلى قوة عسكرية أو تفاوض دبلوماسي. بحلول

النصف الثاني من القرن العشرين، بدا غير سوي إطلاقاً أن تبقى أي دولة تحت الوصاية السياسية الواضحة لأخرى، وعندما توجد مثل تلك العلاقات تخضع عادة لحملات لتقويضها، لكن طبعاً كان المكافئ لدول قومية يمكن تعرّفها في هذا المجال العام العالمي امتلاك خطاب رسمي لا يوازيه تكافؤ مادي من قوة، أو تنظيم داخلي، أو ولاء مواطنين. يطالب خطاب القومية أن تُرى سان مارينو؛ مساحتها ألف ومئتا ميل مربّع وعدد سكانها 24,000 نسمة، على أنها مكافئة رسمياً للصين أو الولايات المتحدة، فهي، مثلاً، عضو كامل العضوية في الأمم المتحدة. يُؤكد على تكافؤ الدول خاصة في ميادين مثل الأمم المتحدة، لا بسبب هيمنة خطاب القومية فقط، إنما بسبب الاهتمام بنظام الدول برمّته في الوقت نفسه أيضاً، وحتى في علاقات بين دول يكون فيها التفاوت في القوة مهماً إلى حد كبير، على كل حال، تُلاحظ بلاغة التكافؤ عموماً. أنشأ هذا، بين أشياء أخرى، نسخة جديدة من الانقسام عام/ خاص القديم[81]. الشؤون الدولية لدول متكافئة على نحو مفترض عامةٌ وتُعالج في المجال العام العالمي في حين تُعامل شؤونها الداخلية المحلية على أنها خاصة، ومحاولات للاعتراض على التكافؤ الرسمي لدول، باقتراح أن التعرّف الدولي ينبغي أن يكون مرتبطاً بمؤسسات ديمقراطية أو إدانة انتهاكات حقوق الإنسان المحلية، إشكالية ضمن هذا الانقسام بين العام والخاص مثل محاولات تدخل في أسر لتثبيت حقوق أطفال أو أزواج. تبدو تلك أفعال القوي ضد الضعيف، وقد أخفقت غالباً وحشدت آراءً قومية شعبية لمصلحة حكومات نخبوية.

في الوقت الذي تسبغ فيه تلك المساواة الرسمية بعض الوقار على أمة، إلا أنها ليست بديلاً لقوة ومكانة بين الأمم، ويمكن أن تتحول قومية إلى عسكرية [تسلّط عسكري]، أو عزلة اقتصادية

ومخاوف على احترام لا يتحقّق[82]. قد يقود هذا طبعاً إلى حرب، وحلقة إصابات، واستياء، ونزاعات جديدة (كما في البلقان)، لكن ينبغي عدم تجاهل العواقب الأهلية، الاستطرادية على الأغلب، لمثل هذه المساعي الدولية، فنزاع عالمي عموماً، وتعبئة عسكرية خصوصاً، يمكن أن يساعد في تثبيت (أو تعزيز) وحدة سكان أهليين متفرّقين. كتب شيهان (Sheehan) عن ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى: "أحدثت الهزيمة العسكرية إذلالاً قومياً وشكّكت في وجود الأمة ذاته الذي ربما كان يُرى في وسط العصر على أنه القيمة السياسية النهائية والأمل الأفضل للتماسك السياسي"[83]. كان الزعم بتوافق فردي بين كل دولة وأمتها، معزّزاً بغيرة، وإذلال ومخاوف عالمية، الأساس لكل من قمع الاختلاف ضمن الأمة ومحاولات استثناء أو إخضاع كل العناصر "الأجنبية" ضمن الدولة. تقدّم لغة الإذلال القومي (أو إساءة المعاملة العالمية على نحو أكثر عموماً) خطاباً يمكن أن يستجيب ضمنه الناس لمشكلات ظاهرة، مثل الفقر، من دون تعرّف المدى الذي تتنازع فيه اهتماماتهم مع آخرين من أبناء بلدهم، ولا يمكن التلاعب بسوء التعرّف هذا (بكلام بورديو) من فوق وإنما يُبنى في خطاب قومية[84].

حتى النسخ القومية المتنوّعة الإسلامية الشاملة، أو الشيعية الشاملة، من أصولية إسلامية معاصرة هي منتجات إنتاج وإعادة صياغة عالمية لثقافة وحركات، وليس ببساطة ردود أفعال محلية. لا تربط تلك معاً دولاً إسلامية مختلفة يسودها الإسلام فقط، إنما تتعزّز جزئياً بتجربة الحياة في جيوب إسلامية ضمن أجزاء من الغرب، ولهذا شُحذت رسالة آية الله الخميني في منفى فرنسي إضافة إلى مدينة قُم المبجّلة، وانتشرت آراؤه عبر العالم في تسجيلات صوتية ورحلات على نحو أكثر اتساعاً من **البيان الشيوعي** (Communist

Manifesto) حتى في حياة ماركس، أو نقاشات "شباب أوروبا".
وجدت، مثلاً، جمهوراً متقبلاً في جيوب مسلمين من جنوب آسيا في بريطانيا وفي دول إسلامية من السودان إلى باكستان. وصلت خطابات الخميني إلى مجال عام إسلامي عالمي - وهدّدت بذلك حكومات قومية في بعض الدول الإسلامية، وربما كانت الرسالة رجعية فيما يتعلق بمعظم الغرب الحديث ونماذج التغريب التي ظهرت في إيران وباقي العالم الإسلامي، لكنها بدت أيضاً عالمية وفي بعض الطرق غير محلية ضمن العالم الإسلامي، وخاطبت مسلمين على أنهم أفراد أينما كانوا، وعلى أنهم أعضاء في جماعة إيمان إسلامي كبيرة، لكن لا على أنهم أساساً أعضاء في أعراق وسيطة أو سياسات محلية. على الرغم من أن الأصولية الإسلامية قد تحدّت حدوداً قومية قائمة، واعترضت على أفكار غربية كثيرة عمّا قد يكون ملائماً للعلاقة بين دولة ودين، إلا أنها لم تقطع الصلة بالقومية تماماً لتروّج لإعادة تعريف هوية فئوية حاسمة أو جماعة سياسية لمسلمين ورعين.

أصبح وجود خطاب قومية في مجال عام عالمي لتبنّيه في بيئات متفرّقة واضحاً في تاريخ قوميات مضادة الاستعمار. كما جادل أندرسون، ربما تكون القومية قد نشأت في تجربة استعمارية - أميركا الإسبانية - لكن عندما بدأت أصبحت "معيارية" فوراً، وتنتقلت إلى بيئات مادية وأيديولوجية مختلفة جداً[85].

كانت الاستعمارية مصدراً كبيراً للقومية لعدّة أسباب. في المقام **الأول**، أسهم وجود وقوة النظام الاستعماري في توكيد أو تطوير هوية قومية بوصفها ثقل موازن له وأساس المقاومة. في **حالات** عديدة، حملت الأيديولوجية الاستعمارية أيضاً وجهة نظر أن المُستعمَرين منقسمين أساساً (باستثناء السلم الذي يُحافظ المُستعمِرون

عليه) وغير قادرين على حكم ذاتهم، فكانت القومية الدليل الظاهر ضد هذا، وفي بعض الحالات جزء من الإنجاز الحقيقي لقدرة على حكم ذاتي واسع النطاق[86] ثالثاً، كان الحكم الاستعماري بنفسه أكثر ضعفاً، بنحو حاسم، حين نُظّم العالم في نظام دول، وبغض النظر عن صعوبات تحقيق فاعلية عالمية أو تنظيم ذاتي أهلي، كانت كلتا الفرصتين مقتصرة على نحو فاعل بأولئك الذين يستطيعون تقديم زعم ناجح عن سيادة دولة. بغض النظر عن النموذج الحقيقي للمطالب الحكومية المتوقّعة، أو نخبوية مناهضي الاستعمار أو نخبوية برامجهم لحكم ما بعد الاستعمار، جاءت مزاعمهم بالسيادة بالتعريف من "الأسفل"، من "الشعب"، لا من الحكم في الأعلى. كانت القومية (ولا تزال) النموذج الاستطرادي الأسهل توافراً لمثل تلك المزاعم، وبرغم أنها مستوردة جزئياً من خطاب عالمي، إلا أن الموقف الاستعماري نفسه يقود أيضاً إلى إعادة ابتكارها وتعزيزها محلياً.

في حركات مضادة الاستعمار من السهل رؤية تكافل مشترك عميق في صياغة ثقافة، وتكوين هوية، وخطاب سياسي. يتحدّى هذا فصل تلك الممالك المقترح في سجل هابرماس للمجال العام، ويدعونا إلى التساؤل إن لم تكن التجربة الأوروبية أكثر شبهاً بعدد من نسخ التنوير المتماثلة مضادة الاستعمار من معالجة أوروبية مثالية لاحقة لها[87]. لم يكن معظم النشاط الباكر لقوميين قد ركّز على تفنيد سلطة الدولة مباشرة إنما على جهود لإصلاح ثقافة، وإبطال نماذج أسرية تقليدية وولاءات عامة، وإبداع "شخص جديد" يجمع سمات الفردانية الغربية مع محتوى ثقافي أهلي على نحو مميز. كانت مثل هذه المشروعات قد تضمّنت عادة إنتاج مجال عام، حتى إن أثار معظم الخطاب في المجال العام بلاغة هوية قومية جوهرية.

في محاولة لوضع سجل عن قوة سلطات إمبريالية وفي الوقت نفسه إظهار الأهمية المستمرة لثقافة قومية أهلية، أنتج قوميون كُثر مناهضون للاستعمار أو أعادوا إنتاج انقسام بين حياة روحية ومادية[88]. أثمر هذا، في الصين، قول "تي-يونغ" (Ti-Young) المأثور: دراسات صينية لجوهر روحي، ودراسات غربية لاستخدام عملي[89]. في الهند أيضاً، أعلنت أيديولوجية قومية أن "حقل الروحي هو إقليمها المتمتع بالسيادة" وسعت إلى الحد من تدخلات استعمارية في هذه المملكة[90]. يستمر هذا الأساس المنطقي لتغريب انتقائي في العمل على أنه جزء من برنامج تحديث قومي في الهند والصين اليوم، برغم حدوث تغييرات أخرى في كل بلد، ويكوّن، مثلاً، ترويج دينج شياو بينج (Deng Xiaoping) لبعض الإصلاحات الاقتصادية الرأسمالية بالتزامن مع إدانة الفساد الأخلاقي الذي نتج عن التغريب.

على الرغم من أن معظم هذا رد على الرأسمالية بنحو مميز، إلا أن التاريخ الغربي يتضمن أيضاً نزاعات بشأن هوية ثقافية وبناء مواطنة[91]. يتطلّب حتى تبرير هوبس للسيادة المطلقة لملوك، كما رأينا، أولاً كياناً من مواطنين - أمة - يمكنه ضمان حق الحكم في عقد اجتماعي صريح أو ضمني. في بيئات استعمارية (وما بعد استعمارية) كما في الغرب، يبقى السؤال الحاسم عن مدى عكس بنية مواطنة وفكرة أمة لفكرة جمهور متميز أو شعب وحدوي.

كان سبب إثارة القضية اشتراكها مع بعضها بعضاً في مشروعات عامة - قضايا حكم- ذاتي أو مقاومة استعمارية. سمح الحكم الاستعماري، مثل حكم الإمبراطوريات عامة، لمجموعات من الناس مختلفة تماماً عن بعضها بعضاً أن تتعايش وتتفاعل جزئياً؛ لأنها طلبت منهم عدم القيام بمشروعات عامة لا تقرّها الدولة[92]. تطلّب

إنشاء جماعة سياسية نوعاً جديداً من علاقات متبادلة، وشيئاً أكثر من تهذيب "عش وكُل لتعيش"، وبمواجهة تحدّي إما حركة مضادة الاستعمار أو حكومة ما بعد الاستعمار، تمكّن سكان مختلفون من اتّباع دروب متنوّعة، وأحياناً مجموعة منها: الانقسام عبر مجالات اختلافاتهم، أو قمع اختلافاتهم، أو تكوين وحدتهم عبر خطاب يغطي مجالات اختلافاتهم. المنافسة بين تلك المقاربات المختلفة واضح على نحو مؤلم في تاريخ القرن العشرين في الهند، وإحدى الأسئلة الحاسمة في الحقبة الحديثة هي كم مرة، وتحت أي ظروف يمكن تحقيق الخيار - خطاب عام فاعل سياسياً من دون تجزئة أو قمع اختلاف - الثالث؟

يرى قادة في نزاعات كثيرة مضادة الاستعمار أو انفصالية غالباً أفضليات استراتيجية في إما قمع اختلافاتهم الداخلية أو إقناع أنصارهم بالتخلّي عن مزاعم تعرّف وعناية بهويات أخرى (جنس، عرقية ثانوية... إلخ) أو تأجيلها، وحتى في أجزاء من الغرب حيث لم تظهر ضرورة لشن نزاعات قومية ضد قوى استعمارية، كان درب قمع أو إنكار اختلافات داخلية يُسلك عموماً. كما لاحظنا في بداية الفصل، واقتباساً من رينان، فإن تاريخ القومية هو إلى حدٍ كبير تاريخ نسيان الأفعال العديدة لكل من العنف المادي والرمزي الذي صُهرت وحدة الأمة فيه، وبالتحديد على هذا الأساس مثل ذلك الماضي السيئ، على كل حال، أنجزت كثير من أمم أوروبا الغربية وأميركا الشمالية إحساسها الضمني بالوحدة والحدود، والمفارقة أنه حين كانت وحدة داخلية وحدود خارجية تُعدُّ مسلماً بها فعلاً، تجد ديمقراطيات في أجيال لاحقة سهولة أكبر في تنمية تسامح بشأن نوع جديد من سياسات التنوّع المبنية على جنس، وعرقية ثانوية، وأشياء مشابهة.

حيث ومتى ظهر أن سيادة أمة موضع شك، يبدو أسهل لحركات قومية أن تلعب بالقومية على أنها بطاقة رابحة ضد هويات أخرى، لكن بالرغم من أن أوصافاً ذاتية قومية تؤكد عموماً على المشاركة الجماهيرية والوحدة بين الطبقات، إلا أن القومية غالباً مشروع نخبة مبني بطرق تحافظ أو تؤسس أنماط سيطرة. يتجلّى هذا في أوضح صوره في دول ما بعد الاستعمار تلك حيث تُنكر تماماً، وكما علّق ماركاكيس (Markakis): "لم تكن القومية مضادة الاستعمار، كما تُصوّر غالباً، حملة شعبية ضخمة تحرّكها رغبة بتقويض ما قد حققته الإمبريالية. في الواقع، كان جمهورها محدداً اجتماعياً وأهدافها واقعية"[93]. كانت القومية عموماً مشروع مجموعات مرتبطة بالدولة الاستعمارية وللحصول على مصالح في الاقتصاد الاستعماري، لكن إحدى تأثيرات السعي لتحقيق الاستقلال ومصالح النخبة عبر برنامج قومي محدّد كانت أن الإطار الاستطرادي قاد نُخباً إلى وضع مزاعمها بمعايير فئة أوسع من الناس ومحاولة إقامة صلات مع مجموعات أقل نخبوية متنوّعة. نظراً إلى قيام قوميين مضادين الاستعمار بتحدّي شرعية الحكم الاستعماري على أسس لم تمثّل الشعب الأهلي، ساعدوا في وضع قواعد لمزاعم أكثر شعبية عن المشاركة وإعادة البناء السياسي. في الوقت نفسه، قادت العلاقات الاجتماعية التي أقامتها نخب خارج صفوفها، ومشروعات الإصلاح التعليمي والاجتماعي "المحدّثة" التي تولّتها بين "العامّة"، غالباً إلى "تفكيك عمومية" الشعب العادي. عندما زعم مستعمرون أن سلطتهم ضرورية للحفاظ على السلم وتحقيق تقدّم اقتصادي، سعت نُخب أهلية إلى إنشاء أو إظهار وجود أمة أهلية ملائمة للحقبة المعاصرة، واعتمدت أيضاً على مجالات عامة واسعة كانت فيها الأمة وحاجاتها موضوعات حاسمة لخطابها. بفعلها ذلك، زوّدت أشخاصاً عاديين بوسائل متزايدة للتعبئة من أجل مشروعاتهم الخاصة

وخطاباتهم العامة في منافسة مع تلك النخب القومية الأوّلية[94].

واجهت نخب قومية بعد ذلك، طبعاً، تحدّي الدفاع عن تصوّرها للأمة، وعندما لم تكن الأمة تُتصوّر على أنها تُصنع باستمرار عبر خطاب عام (وقلّما وُجد تصوّر لها) كان هذا يعني عموماً الدفاع عن وجهة نظر تشابه أساسي بين الناس. بدا أن تقديم زعم نيابة عن فئة فرعية من الأمة - فلاحين، أو نساء، أو أقلّية عرقية أو إثنية - يتحدّى ضمنياً الصالح والوحدة المفترضة للأمة. لم تكن الأيديولوجية القومية **بحد** ذاتها عدائية فعلاً لجوهر أيٍ من تلك المزاعم، إنما كان التوتر متجذّراً في النزعة البلاغية لمطالب مثل تلك المجموعات الفرعية التي تظهر على أنها تحدّيات لوحدة الأمة (كما تُحدّدها، عموماً، مجموعات النخبة)[95].

يمكن أن يدعم قوميون مزاعم طبقية أساساً حين يوجهونها ضد إمبرياليين مستعمرين أو عالميين. كانت مزاعم نيابة عن نساء إشكالية غالباً على نحو خاص لمجموعات قومية مضادة الاستعمار. **أولاً**، استغلّت قوى استعمارية غربية غالباً المعاملة "التقليدية" للنساء على أنها دليل على الطبيعة القمعية المتأصّلة للتقليد الثقافي للمُستعمَرين برمّته (من ثم على فضائل الحكم الاستعماري على أنه تحديثي)[96] **ثانياً**، تضمّن جهد الدفاع عن "جوهر روحي" للأمة غالباً توكيد الهوية القومية التي توجد في حياة اجتماعية خارج مملكتي الاقتصادي والإدارة العامة. كان المنزل، والأسرة، وعلاقات الجنسين قومية على نحو خاص (وبدت محاولات إدخال نماذج جديدة من عمل النساء و"حريات" مفترضة أخرى على أنها انتهاكات)، وحتى خارج نطاق تلك البيئات المحدّدة، كانت قوميات أيديولوجيات يهيمن عليها ذكور، لا ببساطة بمعنى أن الرجال أكثر قومية من النساء، إنما بالطريقة التي تُحدّد بها القوة القومية غالباً على أنها فاعلية عالمية،

والرجال يُعاملون على أنهم شهداء محتملين في حين إن النساء أمهاتهم أساساً. من ثم في 1989-1990، تكوّنت إحدى أبرز ملصقات جبهة المجر الديمقراطية من لوحة بيلا آبا (Béla Aba) عن امرأة حامل فوق شعار "من أجل مستقبل هنغاري". توجد قوميات خاصة في سياق أيديولوجي - عسكرية، مثلاً، وانتشار ثقافة تقليدية أبوية. نموذجياً، يوفّر احتكام قومي إلى تكافؤ أعضاء أفراد من الأمة أساساً محتملاً لنساء لتطالبن بحقوق أكبر (كما فعلن حقاً في سياسات عديدة، وليس في الغرب وحده بأي حال)، لكن كما في المجال العام التنويري الكلاسيكي، يفرض هذا التكافؤ الشكلي خطر محو أو قمع خطابات اختلاف في الوقت نفسه الذي يقدّم فيه احتمال تعرّف حقوق متساوية. من ثم، تظهر نساء تُستبعدن من خطاب قومي بممارسات تفشل ضمنياً في تعرّفهن أعضاء كاملين في أمة على أنهن مناهضات قومية حين يحاولن المطالبة بحقوق ومصالح نساء ضمن مجال عام قومي.

المفارقة أنه برغم أن أيديولوجيات قومية تقمع اختلافات فردية، إلا أنها عموماً تخاطب أشخاصاً على أنهم أفراد تحديداً، لا أعضاء في مجموعات وسيطة. لم يكن قوميون هنود قد حاولوا إنشاء سرد تاريخي عن الوحدة الهندية فقط، إنما مخاطبة أفراد مباشرة على أنهم هنود لا أعضاء أولاً وقبل كل شيء في مجموعات لغوية أو إقليمية مختلفة، أو طبقات أو جنسين. في الصين أيضاً، كانت الأيديولوجية الشيوعية قومية أساساً (حتى أكثر من أيديولوجية كومينتانغ (Guomindang) في المطالبة بولاء مباشرة وغير وسيط من كل فرد وتحدّي مزاعم تبعية الأبناء للآباء (على نحو شهير في الثورة الثقافية). كما لاحظنا آنفاً، تشترك القومية الإسلامية المعاصرة، بغض النظر عن كونها "أصولية" و"تقليدية" المحتوى، كماً كبيراً من

النموذج الاستطرادي نفسه، وتفترض صلة مباشرة بين المسلم الفرد والأمة الإسلامية. هذا جزء مما يجعل الإسلام الأصولي يبدو خطراً جداً على حكومات أكثر تقليدية مثل الأنظمة الملكية في دول الخليج، وهذه الدول العربية تحديداً **ليست** قومية أو منظّمة على أفكار مواطنة حديثة. يحكم الكويت أمير، على أنه رأس ذرية حاكمة، ضمن مجموعة قرابة قبلية تضم أقلّية من سكان إقليمها ونسبة أصغر من أولئك المشاركين في إنتاج مادي أو تقديم خدمات. بدأت كل من قومية البعث والقومية الإسلامية الأوسع التي نشرتها إيران في العراق من افتراض مواطنة عالمية، على الأقل للرجال، ومنحت كلتاهما رسمياً السلطة لأفراد عبر انتخابات (سواء عدّها كل المراقبين حرّة ونزيهة أم لا)، وهو شيء لا تفعله الكويت بالتأكيد. يقدّم الإسلام الأصولي أيديولوجية أقرب، في هذا المجال، إلى تلك الخاصة بالثورة الفرنسية مما يودُّ ناشرو نماذج نمطية عامة الاعتراف به (يستندون إلى مقارنات بين التنوير الغربي وكل من الدين الأصولي عامة والشرق الإسلامي خاصة).

كما تشير هذه الأمثلة، سيكون سخيفاً زعم أيديولوجية قومية على أنها نوع من فردانية ليبرالية، لكن جدير بالملاحظة رؤية كيف يثير خطاب قومي على نحو نموذجي نوعاً من فردانية - في النموذج لا المحتوى وربما رغماً عن نفسه تقريباً - يمكن تنظيمها أحياناً لمنح حقوق هؤلاء الأفراد. مجدداً، نرى هنا كيف يعتمد خطاب قومي ضمنياً على إنشاء مجال عام، مهما تكن مثل تلك المجالات العامة بعيدة عن المثالية، وبالمقابل، ظهر تقديم مجالات عامة استطرادية على أنها جزء من أساس تنظيم سياسي وشرعية حديثة من خطاب قومية، أو على صلة وثيقة به. كان هذا قد ترك علامات مهمة عن طريقة تنظيم خطاب عام سياسي حقيقي وطريقة تحليل منظّرين له،

ليس أقلها تطبيع افتراضات قومية ما قبل استطرادية تُعرض بشأن طريقة تعامل مجالات عامة ديمقراطية مع مشكلات الاختلاف.

VIII

تاريخ القومية، بالمختصر، ليس قصة إرث هويات عرقية أساسية، ولا سرد تُفرض فيه حدود اعتباطية كلياً بقوة إرادة كبيرة على سكان غير مكترثين، إنما سمة إنشاء تجمّعات سياسية متكاملة اجتماعياً أصبح فيها خطاب جماعي مكوّن - هوية، وواسع النطاق ممكناً.

كانت هذه جزئياً قضية تحوّل أيديولوجي، كما تغيّر معنى فئات مثل "الشعب" بفهم متحوّل لمصادر الشرعية السياسية، وجزئياً تحوّل لبنية تحتية مادّية، مثل نقل وتقانة اتصالات جديدة مكّنت الناس في أنواع متباينة من أنظمة الحكم من البقاء على اتصال وثيق مع أبناء بلدهم. بدا واضحاً أنها قضية تكامل اقتصادي وربما الأهم أنها قضية تنمية القدرة الإدارية للدولة، لكن مهم رؤية ارتقاء هويات جماعية واسعة النطاق مثل "أمة" على أنه ببساطة انعكاس لتطوّر دول محدّدة أو سلطة دولة عموماً.

كان خطاب الأمم والقومية منذ بدايته مرتبطاً بظهور جماهير سياسية، واكتسبت مثل تلك الجماهير السياسية شخصيتها الحديثة المهمة حين لم يعد ممكناً احتواؤها ضمن مملكة الإدارة الحكومية، لكنها حافظت على قدرة التأثير على الدولة. كانت هذه الجماهير متنوّعة، لا فردية ومتكاملة على مستوى الدول، ولتعديل عبارة هابرماس ينبغي أن نفهم أن المجال العام هو مجال جماهير. كُوّنت هويات الأعضاء وعُدّلت جزئياً عبر مشاركتهم في المجال العام، ولم تُقرّر سلفاً، وعقّد هذا، أكثر من أي شيء آخر، علاقة القومية

بالديمقراطية. ثبّتت أفكار قومية الأساس الأهم لهويات سياسية جماعية على نحو سابق لحياة عامة، ويمكنها، ولطالما استطاعت، قمع مزاعم هويات متنافسة متنوّعة. في فعلها ذلك، كانت القومية على الأقل جزئياً مشاركة مع الديمقراطية، لا معارضة ببساطة لها؛ لأن القومية سمحت لحياة ديمقراطيات عامة أهلية أن تتقدّم بافتراض ضمني لحدود الجماعة السياسية، ولم يكن لدى نظرية وخطاب ديمقراطي - وليس لديها الآن - جواب متماسك تماماً عن سبب وجود مثل تلك الحدود. بدا ظهور نماذج جديدة من سياسة الهوية غالباً تحدّياً لديمقراطية لا إثراءً لديمقراطية؛ لأنها تحديداً قدّمت تكوين الجماعة السياسية على أنها قضية. كان تفكيرنا عن الديمقراطية قد تركنا نفتقر إلى مصادر فكرية للتعامل مع هذه القضية؛ لأنه برغم نكران الديمقراطيين عموماً للقومية، إلا أن النظرية الديمقراطية تتضمن بعض أجوبة واضحة على سؤال لماذا لدى جماعة سياسية هؤلاء الأعضاء، وتلك الحدود، التي لا تعتمد إرث خطاب قومي؟ يدل هذا ضمناً على حاجة إلى تماثل ما قبل سياسي بين أعضاء الأمة.

أصبحت هذه القضايا في الواجهة على أساس إعادة فحص نقدي نظري، فمن الضروري التغلب على تطبيع فكرتي العرقية والأمة، مثلاً، ووضع مقاربة لموضوعات الشعوب، والجماهير، والأمم مع عناية بإمكانيات وتوترات داخلية، لا كينونة ثابتة واحدة فقط. لا ترغمنا مثل إعادة الفحص هذه على السؤال عن فئات السياسة أو الفهم التاريخي اليومي فقط إنما عن النظرية الاجتماعية والسياسية نفسها أيضاً، وتُترك مقاربتنا كلها لقضايا هوية واختلاف واسعة النطاق يُنظر إليها بافتراضات طبيعانية مُضمرة عادة. إن عدًّ فئتي أمة وشعب على أنهما محدّدتين بخطاب سياسي، من دون

تعقيدهما إما بتاريخ نقدي أو عناية بتناقضات داخلية ومستقبل متشعّب محتمل، مثال رئيس عمّا عدّه هوركهايمر وأدورنو على أنه خطاب إيجابي تماماً، والذي يؤكد الحاضر بوصفه كل ما هو موجود.

الهوامش

(1) يكمن خلف هذا التقويم الأخلاقي الأكثر عمومية لـ "سعادة عادية"، فقد وصف تايلور تبدلاً حاسماً في الوعي الأوروبي في أثناء الإصلاح البروتستانتي وبعده. من أجل إنتاج التزام سياسي بهويات مثل "عامل"، كان حاسماً أن يُمثّل السعي المؤقت لتحقيق رفاه مادّي (والقيم الأخرى المرتبطة به مثل حياة أسرية سعيدة) لا على أنه ابتعاد عن مثالية غيبية إنما على أنه مصلحة أخلاقية بحد ذاتها. انظر (Taylor, 1989).

(2) انظر (Sewell, 1981).

(3) انظر (Thompson, 1964).

(4) (Huntington, 1993). لاحظ أيضاً افتراض هنتنغتون أن الحضارات وحدات متمايزة، ومتكاملة، وثابتة تقريباً، لا منفصلة على نحو غامض، ومتنافسة داخلياً، ومتغيرة باستمرار.

(5) انظر (Davidson, 1992)، بشأن الطريقة التي كان استيراد نموذج الأمة - الدولة نفسه بها من أوروبا إحدى مشكلات التاريخ الأفريقي الحديث، وقد قوّض في الواقع تقاليداً ومؤسسات ديمقراطية أهلية، ربما كوّنت الأساس لسياسة أفضل - حتى بعد عنف الاستعمار وشروره الأخرى - ولم تكن هناك محاولة لإتّباع النموذج الأوروبي.

(6) (Renan, 1990, p. 11). النسيان ليس شيئاً فريداً بالقومية، وإنما جزء حاسم من سياسة وتكوين هويات على كل المستويات، وفيها الشخصي (كما تعرّف فرويد في سجله عن القمع).

(7) ستجعل عدّة تعريفات للسياسة هذا البيان إشكالياً. إذا تبع المرء حنّة أرندت، مثلاً، في الثناء على السياسة بوصفها جزءاً أساسياً من النشاط البشري vita active وتشويه سلطة إدارية على أنها مجرد إدارة ضروريات الحياة، يمكن له أن يتفادى ربط السياسة بالدولة بقوة كبيرة، ويمكن أن يرى السياسي متميزاً تماماً عن الاجتماعي. في السياق نفسه، سيظهر الاجتماعي من ثم على أنه أقل شأناً وبُعد مقيّد من الحياة - ويثير هذا كل الأسئلة عن تسييس الاجتماعي الذي كان محط اهتمام في الحركات الاجتماعية في الحقبة الحديثة. انظر (Arendt, 1958).

(8) خطأٌ تخيّل أن الاستبداد أو خليفتها الحديثة الديكتاتورية اعتمدت على إلغاء كامل للاختلاف. على الرغم من تكرار مقولة الاستقلال المفرط، كان لكل من هتلر (Hitler) وستالين (Stalin) مستشارون مختلفون. ما طالبت به مثل تلك الأنظمة، مثل كثير من

الحركات الثورية، هو تدويل كل الاختلاف، وقبول نظام قرار جماعي أو سلطوي، وتقديم واجهة موحّدة على نحو صارم للخارج.

(9) كانت متابعة هذه التحوّلات في طبيعة وأسس الدول إحدى المهمات المركزية لعلم اجتماع سياسي تاريخي، فيبرز في أجيال مختلفة بين آخرين كل من أعمال فيبر (Weber, 1978)، ودوتشه (Deutsch, 1953)، ومان (Mann, 1986, vol. 1, and Mann, 1993, vol. 2). طبعاً، يعتمد المدى الذي أصبحت فيه فئات "الشعب" أو "الجمهور" ذات معنى محلياً على عوامل أخرى: صلات داخلية بين الناس، مناسبات لفعل جماعي، أيديولوجيات تجذّر المواطنة في رضا شعبي أو قدرة حكّام على خدمة مصالح الشعب... إلخ.

(10) لسجل مقنع عن دور الأفكار الجمهورية في لحظة باكرة حاسمة من تحوّلات سياسية حديثة، انظر (Pocock, 1975). كانت حتى دول ملكية حديثة قد تكوّنت بأفكار جمهورية. طبعاً، الجمهوريانية ليست جديدة تماماً، كما يذكّرنا مثال روما. تذكّرنا روما كذلك أن تحولات من جمهورية إلى إمبراطورية ممكنة أيضاً، وقد جرت هذه في الحقبة المعاصرة، كما حدث مثلاً لجمهوريات الاتحاد السوفياتي الاشتراكية من دون إعلان قدّمها بطرق مهمة على أنها إمبراطورية، داخلياً (فيما يتعلق بجمهوريات غير روسية) وخارجياً (فيما يتعلق بدول معاهدة وارسو التابعة لها).

(11) وبهذا المعنى، نرى الفكرة الحديثة عن الشعب فيما يتعلق بالدولة في التواريخ الباكرة لكلٍ من اليهودية والإسلام أكثر من اليونان أو روما في العصر القديم، بغض النظر عن محبة منظّرين سياسيين حديثين أوائل لها.

(12) يكرّس عمل شكسبير الإنجليزي النموذجي الملك هنري الرابع، مثلاً، جهوداً كبيرة لتكوين وحدة أتباعه الاسكتلنديين، والويلزيين، والإنجليزيين من أقاليم متنوّعة والمتنازعين بالإشارة إلى أجنبية الفرنسيين التي لا يمكن إنكارها.

(13) انظر (Von Gierke, 1934)، وانظر (Ullman, 1977).

(14) يبدو تأثير هيغل واضحاً جداً في أبرز سجل عام معاصر عن النظرية النقدية لمجتمع مدني (Cohen and Arato, 1992). يُغفل هذا أهمية كلٍ من تحليلات اسكتلندية - إنجليزية وفرنسية، ومدى تأكيد الخطاب منذ البداية على قدرة تنظيم غير حكومية. كان هذا الخطاب، طبعاً، سابقة حاسمة لتكوين علم اجتماع.

(15) لاحظ كار (Carr, 1945) أنه "منذ القرن السادس عشر أو السابع عشر، كانت "الأمة" مع مرادفاتها في لغات أخرى كلمة طبيعية جداً عبر أوروبا الغربية للوحدة السياسية الرئيسة: يفسّر هذا ندرة المشتقات من كلمة "دولة" ومرادفاتها، واستخدام بدلاً منها كلمات مثل "قومي" و"صبغة قومية"". قد تكون هذه مبالغة في القضية قليلاً عند الأخذ بالحسبان عدد اشتقاقات كلمة دولة المستخدمة في الألمانية. على الرغم من ذلك، يعكس كار بحق الأهمية السياسية الأساسية لفكرة الأمة المكتسبة مع فكرة أن شعباً، موجوداً على نحو منفصل عن الدولة ويستمد هويته من وجوده التاريخي وتنظيمه الاجتماعي، قد يكون مصدراً لشرعية الدولة.

(16) مثل فصل تمويل الأسرة عن تمويل العمل، هذا طبعاً جزء من القصة الفيبرية للتحديث على أنه عقلنة. انظر أيضاً (Kantorowicz, 1957).

(17) انظر (Habermas, 1989)، انظر أيضاً (Calhoun, 1992).

(18) انظر (Lands, 1988)، و(Eley, 1992).

(19) أثّر استكشاف أرندت لفكرة مجال عام في (Arendt, 1958) على هابرماس ويعدُّ إسهاماً مهماً (ومختلفاً على نحو مهم) لهذا النوع من النظرية. انظر المقارنة في (Benhabib, 1992).

(20) العبارة الأخيرة تستعير طبعاً عبارات من عمل هابرماس الأخير ليست مستخدمة في (Habermas, 1989).

(21) (Habermas, 1989, p. 36).

(22) المصدر نفسه، ص 131.

(23) على الرغم من تأثر هابرماس بأرندت، إلا أنه يختلف تماماً عنها حين يحدّد موقع المجال العام في مجتمع مدني. كانت قد رأت الحياة العامة على أنها متعارضة تماماً مع الخاصة (التي قلّلت من قيمتها عموماً على أنها مملكة إعادة إنتاج ضروريات الحياة فقط)، ولم تأخذ بالحسبان، بعد أن جعلت الدولة الإغريقية مثالية، علاقة المجال العام ببنى الدولة الحديثة. انظر (Arendt, 1958).

(24) انظر (Eley, 1992)، و(Fraser, 1992).

(25) انظر(Negt and Kluge, 1993).

(26) لا تختلف هذه الصياغة عن هابرماس فقط إنما عن تلك "الحركات الاجتماعية الجديدة"، التي تُجعل فيها التجربة الأرضية الرئيسة للمعرفة، وأساس استشراف جوهري لتعرّف نقدي. في عمل حديث، يستخدم هابرماس اللغة على أنها نموذج ذاتية مشتركة، مبيّناً أن الهوية حوارية وتُبنى بمعانٍ اجتماعية، لكنه يضعها برغم ذلك قبل خطاب عقلاني - نقدي.

(27) استبعاد هابرماس المطلق لـ تكوين - هوية من المجال العام هو إحدى أسباب افتقاره إلى أدوات تحليلية باستثناء سجل عن "انحطاط" و"إعادة إقطاعية" حين يركّز اهتمامه على المجال العام بوساطة جمهور في حقبة ما بعد الحرب. لسوء الحظ، حتى في عمله الحديث عن الهجرة وقضايا أخرى قد قادته إلى أن يأخذ الاختلاف على محمل الجد، يستمر في الاعتماد تماماً على فكرة صياغة ما قبل سياسية لهويات ضمنية جماعية. انظر (Habermas, 1994)، وانظر Jürgen forthcoming Habermas, "Citizenship and National Identity," *Cardozo Law Review*.

(28) في حقبة يُعدُّ فيها اقتصاد سياسي متراجعاً نسبياً وتحليلات خطاب ودراسات ثقافية سائدة، ينبغي أن نذكّر أنفسنا أن المجال العام يمثّل احتمالاً فقط؛ لأن اتفاقاته ينبغي أن تُثمر، أو على الأقل تكون موضوع نزاع، في عالم من علاقات عملية حيث لا تزال القوة مهمة.

(29) ربما في ألمانيا في العصور الوسطى كانت النزاعات بين نظريات سيادة "صاعدة" و"هابطة" قوية جداً (Ullman, 1977, and Von Gierke, 1934). كانت نظريات هابطة تتلخّص بشرعية الحق المبجّل في السيادة، في حين بشّرت نظريات صاعدة، من ناحية أخرى، بولادة الفكرة الأكثر حداثة عن الأمة أو الشعب بتصوّرها أن السيادة هي هبة من الشعب إلى الحاكم. زاعماً أن هذا كان حاسماً لألمانيا القديمة، ومستشهداً بـ ألتوسيوس (Althusius)، استخدم جيرك (Gierke) هذا على أنه سبب منطقي لحجج ضد حكم مطلق وهيمنة دولة على مجتمع. عموماً، اعتمدت الأفكار المنبثقة عن الأمة والجمهور بنحو كبير على الأفكار القانونية الجمهورية الرومانية وخطاب القانون الطبيعي.

(30) كما كان تشاترجي قد جادل في (Chatterjee, 1994)، أصبحت هذه قضية حاسمة في الطريقة التي تصوّر بها أوروبيون شعوباً أخضعوها لحكم استعماري. اكتشفت بريطانيا في الهند، مثلاً، أنه مهم جداً أن تزعم أن الهند الأهلية لا تكوّن مجتمعاً واحداً إنما مزيجاً من جماعات غريبة العناصر ومتناحرة فيما بينها. شرعنت وجهة النظر هذه راج [الحكم]، لكنها كوّنت أيضاً إحدى الحوافز للنُخب الهندية المهتمة بمعارضة السيطرة البريطانية لتطوير مزاعم قومية عن وحدة الهند (وتعدُّ هذه، بالمقابل، بين العوامل التي زادت التوتر الهندو - إسلامي وأخرى غيرها).

(31) هذه ليست، مثلاً، الحالة الوحيدة لتصوّر حكم بمعايير أكثر أيديولوجية. أكّد فهم كونفوشيوسي لسلطة إمبريالية صينية سجلاً لنظام أبوي يربط مجتمعاً برمّته عبر نسب وسلالة. في أوقات سيطرت فيها بيروقراطية إمبريالية ونظام سوق جنشيان (junxian) على عسكرية فنغ جيان (fengjian) وأمراء إقطاعيين كان هذا يعني تصوّر الإمبراطور على أنه يحكم مجتمعاً متكاملاً انظر (Schrecker, 1991).

(32) انظر (Anderson, 1974)، و(Giddens, 1984)، و(Mann, 1993, vol. 2)، و(Polanyi, 1944).

(33) انظر (Hobbes, 1968).

(34) انظر (Foucault, 1966).

(35) بنحو متناقض، توقّع سجل هوبس أيضاً تقليد قومية مدنية مرتبط على نحو أكثر شيوعاً بالثورة الفرنسية. على الرغم من أن نظرية هوبس أيّدت الملكية لا الثورة، إلا أنها اقترحت أن أي فرد يتكيّف مع مؤسسات الحكم السياسي يمكن أن يكون عضواً في كيان سياسي. كانت استيعابية لا عرقية.

(36) (Foucault, 1966) و(*The Second Treatise*) هي الأكثر صلة بالموضوع هنا.

(37) يبقى عمل(Kohn, 1968) على الأرجح أفضل معالجة لهذا البعد عن أصول القومية الإنجليزية. انظر أيضاً عمل (Greenfeld, 1992)، ولاحظ أنها لا تُولي عناية كبيرة للسياق الذي كان فيه المعارضون الأرستقراطيون للأمة ضد الملك خصوماً أيضاً لتأكيد الحقوق الأكثر ديمقراطية للإنجليزي من قبل دعاة مساواة، وجنود، وآخرين. لم تكن فكرة الأمة نخبوية فقط إنما قمعية في أصولها.

(38) (Gellner, 1983, p. 1).

(39) (Durkheim, 1950, pp. 179-180).

(40) انظر (Cohen and Arato 1992).

(41) يمكن العثور على استخدامات مثيرة للاهتمام في مفهوم المجال العام عند هابرماس لتقديم تحليلات عن الثورة الفرنسية في (Baker, 1990) و(Lands, 1988).

(42) (Godechot, 1964, p. 116).

(43) المصدر نفسه، ص 214.

(44) (Rousseau, 1962).

(45) انظر (Rousseau, 1962).

(46) (Montesquieu, 1978).

(47) انظر، مثلاً، النقاشات المهمة عن الطرق التي قد حاولت بها أيديولوجيات قومية فرض معايير معينة عن السلوك الجنسي الملائم في (Parker, 1992)، و(Mosse, 1985).

(48) (Arendt, 1958, pp. 214-215) مقتبسة أرسطو من Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1133a16.

(49) مرة أخرى، لا يعني توكيد عمل أرندت (Arendt, 1958, pp. 175-176) على المساواة في المجال العام أن مواطنين كانوا على نحو مُتصوّر أو في الواقع مثل بعضهم بعضاً حتى في جمهور (وبالتأكيد لا ينبغي أن تسود تلك المساواة خارج مملكة العام المقيّدة). اعتمدت الفكرة نفسها عن كونهم متساوين على أنهم مواطنين على تمايزات بين أشخاص منحتهم أشياء مختلفة، لأقل، على أنهم أعضاء في الجمهور. قارن (Habermas, 1989)، حيث يتابع هابرماس توكيد أرندت على الطريقة التي بدأت بها حياة عامة على أن مواطنين متساوون برغم عدم مساواتهم في مجتمع مدني، لكنه لا يولي عناية كبيرة للأهمية الوضعية لاختلافاتهم.

(50) انظر (Dumont, 1982)، و(Taylor, 1989).

(51) انظر نقاش تايلور عن لوك في (Taylor, 1989).

(52) (Locke, 1950).

(53) (Rousseau, 1962).

(54) (Fichte, 1968)، وانظر أيضاً (Meinecke, 1970).

(55) يصوّر عمل شوارزمانتل (Schwartzmantel, 1991, pp. 37-40) على نحو مضلل فكرة فيخته عن الأمة على أنها ببساطة سيطرة واستيعاب كامل للفرد، ولا يلحظ السياق الذي يرى فيخته فيه تعرّف - الذات وتعرّف - الذات على أنهما فرد ولحظات قومية غير متناقضة.

(56) (Anderson, 1991).

(57) (Szporluk, 1988, p. 115).

(58) انظر (Kohn, 1968)، و(Walicki, 1982)، و(Skurnowicz, 1981)، و(Meinecke, 1970).

(59) Fichte, quoted in (Meinecke, 1970, p. 89).

(60) انظر (Foucault, 1977, and Foucault, 1978-1988)، انظر أيضاً محاولة فانون لفهم هذا في (Fanon, 1968).

(61) انظر نقاشاً متصلاً في (Bloom, 1990).

(62) (Calhoun, 1991).

(63) كما قد لاحظ إيكه في (Ekeh, 1990)، كانت هناك حركة للتخلّي عن استخدام قبيلة في علم الإنسان الاجتماعي والدراسات الأفريقية، وأن يُستبدل بها "مجموعة عرقية"، لكن لهذا تأثير فرض فكرة فئوية - مجموعة أفراد يتصفون بعرق مشترك - مكان أخرى منطقية. تشير فكرة القبيلة إلى مركزية علاقات القرابة (مركزية جداً، كما يقترح إيكه، بسبب ضعف دول أفريقية تُنتقد "القبلية" من وجهة نظرها)، في حين تدل فكرة المجموعة العرقية أن تحليلاً حقيقياً مفصلاً للقرابة غير ذي صلة بالموضوع.

(64) بهذا المعنى، تستخدم قوميات مضادة الاستعمار مقارنة كان لوك رائداً فيها، لكنها تمنحها تكافؤاً معاكساً. سعى لوك في (Locke, 1950) لتمييز الأسرة عن الدولة من أجل إنشاء طرق خاصة يمكن بها تكوين سلطة سياسية على أنها مملكة اختيار منطقي.

(65) انظر (Chow, 1960)، و(Schwarcz, 1986).

(66) انظر نقاشاً عن تمييز الفئة/ الشبكة وفكرة شبكة - فئة أعلاه في الفصل 7 من هذا الكتاب، وتبقى ورقة وايت البحثية عن "شبكة - فئة" غير منشورة، لكن أفكاراً ذات صلة تُناقش في (White, 1992).

(67) يختلف المدى الذي يمكن لشبكات علاقات مباشرة أن تنظّم ضمنه حقاً عمليات اجتماعية واسعة النطاق من بيئة إلى أخرى. كان عدد من المراقبين قد لاحظوا أن مجتمعاً يابانياً يعتمد على شبكات من علاقات شخصية لتنسيق عمليات واسعة النطاق أكثر تعقيداً من مجتمعات صناعية كبيرة نسبياً. القصد أن النطاق مهم، لكنه لا يتوقع تماماً توازن الاعتماد على هويات فئوية وشبكات.

(68) (Anderson, 1991)، و(Habermas, 1989).

(69) (Calhoun, 1991).

(70) (Deutsch, 1953)، و (Schlesinger, 1987).

(71) استخدمت البلاغة القومية غالباً استعارات عضوية مثل "كيان"، طبعاً، لكنها كانت تنحو حتى في أثناء ذلك إلى تأكيد كلٍّ من صلة مباشرة بين فرد وأمة وأوجه التشابه بين أفراد. كان التأكيد على وحدة عضوية قد استُخدم على نطاق واسع للإشارة إلى الطرق التي أنتجت بها تمايزات المكانة الخاصة تكافلاً مشتركاً لا الإشارة إلى اختلافات أساسية تجاه الأمة. انظر، مثلاً، إلى الطريقة التي يحاول بها ميشليت (Michelet) جاهداً في (Michelet, 1973) أن يُظهر كيف يعاني الفلاح، وعامل المصنع، والحرفي، والمُصنّع، وصاحب المتجر، والمسؤول والبورجوازي نماذجاً مختلفة من عبودية لا يمكن تحريرهم منها إلا عبر فعل حب طبيعي بين الشعب كله.

(72) كانت تباينات ليبرالية متميزة عن أخرى أكثر تطرفاً وقمعاً على الأغلب بالنطاق

الأوسع الذي منحته لمملكة خاصة قد يسعى فيها أفراد إلى أنواع مختلفة من الحياة، والتبرير الأدنى الذي يرونه لتتجاوز الأمة هذا الحد بين العام والخاص.

(73) (Tocqueville, 1955, pp. 103-104).

(74) (Watkins, 1991).

(75) واضح أن حدود إمبراطوريات وحتى أديان أو حضارات مثل النصرانية قد رُسمت باكراً في خرائط ذهنية لشعب. كان بروزها يتعرض لموجات مد وجزر (مثلاً: نقلت الحملات الصليبية حقيقة أن النصرانية تتاخم أراضي الكافرين إلى الوعي الأوروبي) وتضمّنت دائماً إحساساً بحدود، لكن معظم الوقت، قلّة من الناس سافرت أو شاركت في مشروعات عملية جعلت تلك الحدود واضحة أو فاعلة جداً في تنظيم اجتماعي.

(76) (Calhoun, 1989).

(77) (Chatterjee, 1994).

(78) (Chirot, 1991)، و(Tilly and Walker, 1991).

(79) (Alter, 1989) و(Smith, 1991).

(80) (Tilly, 1975)، و(Mann, 1986).

(81) لكثير من القوميين، إضافة إلى هذا، سيظهر أن أنواع سياسة غير شرعية محلياً؛ لأنها تفضّل اختلافات بين أشخاص على وحدة قومية هي شرعية في مجال عام عالمي؛ لأن اختلافات بين أمم أساسية مثل أوجه تشابه أشخاص في أمم.

(82) كان عمل غرينفيلد (Greenfeld, 1990) قد حلّل ظهور قومية استياء في وسط وشرقي أوروبا، وأظهر إيلي (Eley, 1980, esp. Ch. 5) هذا النمط في الحالة الألمانية. تشجّعت قومية عربية وإسلامية على نحو مماثل لإحساسها بظلم حلّ بها من دول قوية. انظر (Anderson [et al.], 1991)، و(Farah, 1987)، و(Tibi, 1990:)، و(Balibar and Wallerstein, 1991).

(83) (Sheehan, 1978, p. 279).

(84) انظر خاصة (Bourdieu, 1990)، والنقاش أعلاه في الفصل 4 من هذا الكتاب.

(85) (Anderson, 1991).

(86) كانت هناك فكرة أن العالم الثالث، أو شعوب غير أوروبية، لا يمكنها حكم ذاتها عبر أمم - دول واسعة الانتشار - مع نتيجتها المنطقية أن تلك الدول "المتخلّفة" تحتاج إلى نوع من النفوذ بعض الوقت (Blaut, 1987). لم تظهر هذه الفكرة في أيديولوجيات استعماريين فقط إنما في سمات من نظرية التحديث، وحتى في مقاربة الروس العظماء (Great Russian) نحو شعوب آسيوية في الاتحاد السوفياتي. يناقش تشاترجي (Chatterjee, 1986) هذا البعد من أيديولوجية استعمارية ورد قومي في سياق تاريخ هندي. يبدو زعم شقاق فوراً معقولاً في حال الهند (ومستعمرات أفريقية مختلفة) أكثر من الصين، مثلاً. على الرغم من ذلك، واجه إمبرياليون غربيون في الصين نظاماً إمبريالياً أهلياً يستطيع تنظيم إدارة في أقاليم نائية، ولم يكن موضوع شقاق أهلي وعجز عن تنظيم ذاتي غائباً تماماً.

منُح ذلك قوة بثورات فلاحين متنوّعة في القرن التاسع عشر، وفيها تلك التي حدثت في تايبنغ، وبنزاعات داخلية بين نُخب في أثناء سنوات انحطاط سلالة كينغ (وفيها خاصة تلك بين هان تشاينيز وحكّامهم من مانشو). في سنوات الجمهورية وأمراء الحرب بعد 1911، أثّرت حقيقة الانقسام الداخلي والضعف الذي نتج عن ذلك في تكوين قومية صينية إضافة إلى رأي إمبريالي. إضافة إلى ذلك، هذا التقاطع بين أيديولوجية إمبريالية واهتمام أهلي قد يكون امتزج بمخاوف قديمة من فوضى واعتقاد بوحدة لتعزيز رغبات قومية بصين موحّدة بقوة لا صين اتحادية. انظر النقاش في (Duara, 1992).

(87) توقّع بعض التفكير التنويري فصلاً ما بين ثقافة أو تكوين-هوية وبين سياسة، لكن لا كاملاً. إذا بدا كانت واضحاً في هذا، فإن روسو غامض. من ناحية، يصرُّ على فصل تعليم إميل عن العالم الاجتماعي والسياسي الذي سيعيش فيه راشداً. من ناحية أخرى، يعرض روسو تكراراً أفكاراً عن استقلالية سياسة أو كفاية تفكير أو خطاب عقلاني نقدي، مؤكداً على احتكام إلى أحاسيس "أكثر صحة" عن الذات، وطّبع غالباً أفكار هوية داخلية وأفكار جمالية أيضاً توقّعت الرومانسية ونيتشه مثل كَنْت. بالتأكيد تناقض معظم ممارسات أنصار التنوير الأوروبي فكرة فصل مملكتي العام والخاص التي أثارها منظّرون لاحقون وفيهم هابرماس.

(88) تسمح هذه المقابلة بعدّة أساليب مختلفة بشأن تميّز العام/ الخاص. قد تكون مملكة "الروحي" الغامضة، مثلاً، خاصة فيما يتعلق بالمجال العام الذي تسيطر عليه الدولة الاستعمارية ومكوّناً للخطاب العام القومي. المملكة المادية هي تلك التي تكون فيها القوة العسكرية والتقنية لقوى أجنبية واضحة، والمملكة الروحية هي التي يُحتفى فيها بنقاط القوة الأخلاقية والثقافية لموضوع الأمة.

(89) (Chow, 1960)، و(Schwarcz, 1986)، و(Spence, 1991).

(90) (Chatterjee, 1994, p. 5). في الواقع، كما جادل قوميون هنود في أواخر القرن التاسع عشر، كان تقليد الغرب في أي شيء باستثناء السمات المادية للحياة أمراً غير مرغوب فيه، وغير ضروري أيضاً؛ لأنه في المجال الروحي كان الشرق متفوقاً على الغرب. ما كان ضرورياً هو الاستفادة من التقنيات المادية للحضارة الغربية الحديثة والحفاظ على الجوهر الروحي المميز للثقافة القومية، وتقويته في الوقت نفسه (Chatterjee, 1994).

(91) يكتب تشاترجي في (Chatterjee, 1994) أحياناً كأن تطوّر مفهوم "أمة" في التفكير الغربي قد بقي مكتملاً ضمن مملكة خطاب سياسي على نحو محدّد أكثر مما هو عليه فعلاً. يجادل من ثم أن "القمع في نظرية اجتماعية أوروبية حديثة عن سرد مستقل لجماعة... يجعل ممكناً كلاً من فرض تمييز بين دولة ومجتمع مدني ومحو التمييز" (صفحة 283). يُبالغ هذا في التعميم، على كل حال؛ لأن سرد الجماعة كان عنصراً أساسياً وواسع الانتشار من نظرية اجتماعية أوروبية، ولغاية التطور الحديث لـ "جماعانية" (Communitarianism)، على كل حال، كان هذا إحدى المميزات الرئيسة لـ نظرية اجتماعية عن نظرية سياسية، خاصة في أدب اللغة الإنجليزية. قمعت نظرية سياسية غالباً مكانة جماعات غير الأمة (جماعة الكل)، لمصلحة

سجلات تربط أفراداً بدول. افتقرت النظرية السياسية لسجل قوي عن تكامل اجتماعي غير ذاك الذي أنجزته دول، ومهّد هذا الطريق لـ "إعادة الاكتشاف" المعاصرة لمجتمع مدني على أنه موضوع في نظرية سياسية ليبرالية انظر، مثلاً، (Cohen and Arato, 1992).

(92) كما وصف وينتروب (Weintraub)، في مدينة عالمية أو إمبراطورية، عندما "لا يُطلب من أفراد غير متجانسين أن يكونوا مواطنين، يمكن أن يبقوا في تعايش سياسي، ويستطيع كل منهم أن يفعل ما يتمناه من دون حاجة للتشاور مع جيرانه" (Weintraub, 1990).

(93) (Markakis, 1987, p. 70).

(94) قد يكون مدى اعتماد نُخب مناهضة الاستعمار في الواقع على إنشاء مجالات عامة أهلية (مختلفة عن صلات صُهرت في مدن كبرى أو مجتمعات سرية أو حشد ولاءات عبر وسائل أضيق من الاتصال) متغيّراً مهماً يكوّن احتمالات ديمقراطية ما بعد الاستعمار. يبدو أن الهند قد استفادت من مجالاتها العامة الأساسية، التي صُهرت على نحو مهم في نزاعات مضادة الاستعمار، لمساعدتها في التغلّب على مخاطر من حركات اشتراكية وأخرى أقل ديمقراطية. قد تكون جنوب أفريقيا قد استفادت على نحو مشابه من مدى منافسة مجال عام لسلطة التمييز العنصري التي تطوّرت برغم قوانين رقابة النظام القديم.

(95) هذا صحيح حين يكون الخطاب القومي لا يزال متمرداً وبالقدر نفسه حين يرتبط بدولة معروفة. تمتّعت "القومية السوداء" في الولايات المتحدة، من ثم، ببعض القدرة لتعرّف نساء سوداوات أو تفكير نسوي أسود (Collins, 1991). برغم أن التفكير النسوي كان بدايةً أبيض على نحو غير انتقادي للذات، ويبقى ربما غالباً كذلك، وقد تحرّكت نسويات لجذب أصوات نساء سوداوات بسرعة أكبر مما فعل قوميون سود، وقد يكون هذا تحديداً؛ لأن المجال العام النسوي، وبرغم أنه قد استعمل بالتأكيد بلاغة أساسية أحياناً، لم يتميز إطلاقاً ببلاغة قومية.

(96) (Chatterjee, 1994).

خـاتمـة

I

"الحياة"، كما يلاحظ جوناثان وينر (Jonathan Weiner) وفي ذهنه بيولوجيا داروينية: "مهيأة دائماً للنشاط. من بعيد، تبدو ساكنة... لكن حين نقترب منها تنتقل بسرعة من مكان إلى آخر؛ كأنها تعرض للعالم في كل لحظة استعدادها المستمر لتطير في أي من ألف اتجاه"[1]. إحدى مفارقات النظرية الاجتماعية الحديثة هي أن "الطبيعي" قد أصبح يبدو مملكة المستقر والثابت، وهذا ما ينبغي على البشر أن يقبلوه على أنه شيء مفترض. نفكّر في الطبيعي على أنه حقيقة متخيّلة ومصير كائنات حية فردية، لا تغيير تطوّري - تصنيف، تنوّع، وراثة، اصطفاء طبيعي - يجعل الحياة مهيأة للنشاط في البيولوجيا.

على الرغم من هذا، يذكر سجل وينر عن الاحتمال المرن للطبيعة مفهوم حنة أرندت الرئيس عن نسبة المواليد [إلى عدد السكان] - احتمال اختلاف مع كل ولادة إنسان وفعل إنساني. تحاول معظم وجهات النظر "التطبيعية" عن العالم الاجتماعي إصلاحه ضمن فئاته الحالية وانتزاعه من احتمال أن يكون شيئاً آخر غير الذي عليه.

كانت دونا هاروي قد اعترضت على هذا الثبات لا بملاحظة عدم صحته لـ "الطبيعة" إضافة إلى مجتمع إنساني فقط، إنما بإظهار مدى مرونة وتحلّل الحدود بين الطبيعي والاصطناعي، والإنساني وكل من التقني وغير الإنساني البيولوجي(2). كما أننا لسنا كائنات فردية يمكن عزلها على نحو جذري تنتهي كينونتها عند جلودها، كذلك إنسانيتنا ليست منفصلة تماماً عن العالم البيولوجي الأوسع أو عن التقانات التي ابتكرناها. إن تعرّف هذا على أنه فرصة إمكانيات لا منع لها يتطلّب تحدّي وجهات نظر متلقية عن التقانة والبيولوجيا على أنهما قيدين يتحكّم بهما عالم غير إنساني بالبشر، وينبغي أن يُرى كل منهما على أنه دليل عن الطرق العديدة التي قد يكون بها العالم على غير ما هو عليه حالياً، ومن ثم يمكن مقاربة كل منهما ضمن نظرية نقدية، ونستطيع حين ننظر إلى كل منهما أن نعرف طرقاً لفهم الطبيعة أو علاقاتنا وحياتنا الاجتماعية.

يمكن أن نلاحظ، مثلاً، أن إحدى أقوى التقانات الاجتماعية الأساسية هي تلك "ذاتية الحركة" التي وصف بها توماس هوبس الدولة.

الطبيعة (الفن الذي خلقه الله ويحكم به العالم) هي **بفن** الإنسان، كما في أشياء أخرى كثيرة، قد قُلّدت في هذا أيضاً، ويمكن أن تنتج حيواناً اصطناعياً. إذا رأينا الحياة على أنها مجرد حركة أوصال، والبداية التي نشأت منها بعض الأجزاء الرئيسة، لماذا لا يمكننا القول إن كل ذاتية حركة (آلات تحرّك نفسها بنوابض وعجلات كما تفعل ساعة) تتمتع بحياة اصطناعية؟... يمضي **الفن** أبعد أيضاً، مقلّداً أكثر أعمال الطبيعة عقلانية وإتقاناً؛ **الإنسان. بالفن** يُبتكر لوياثان ذاك المدعو كومنولث، أو دولة (باللاتينية سيفيتاس) التي ليست إلا إنساناً اصطناعياً، برغم تمتعه بمكانة وقوة أكبر من الطبيعي، وحمايته والدفاع عنه مطلوبة(3).

إذا كان لوياثان قد أصبح يرمز إلى الضد الكامل لعتق إمكانيات إنسانية والانفتاح عليها، لا يجعله هذا طبيعياً أو خارج متناول الفعل الإنساني؛ لأنه لم يُبتكر ويعاد إبتكاره إلا في فعل إنساني فقط. لا تتصّدى النظرية النقدية لمهمة انتقاد هوبس أو انتقاد الدولة في أيِ من أشكالها الخاصة فقط، إنما للفهم النقدي لكلِ من الطرق التي تجعل فئات تفكيرنا العالم على ما هو عليه، وإمكانيات التغيير في تلك الشروط القائمة.

لا يعني أي من هذا، طبعاً، أن أي شيء وكل شيء ممكن، وأننا أحرار بطريقة ما في إنجاز تعرّف ذاتي من دون قيد، أو أن البناء الاجتماعي يمكن أن يجعلنا أي نوع من الكائنات. إن رؤية الفرص متعددة الاتجاهات في البيولوجيا لا يعني أن علم الأحياء لا يمنحنا قدرات واحتمالات معينة لا أخرى. يبدو انفتاح البيولوجيا واضحاً أساساً على مستوى التغيير التطوّري لا التجربة أو نوايا الكائنات الفردية، في حين إن تقانات جديدة مثل الهندسة العضوية يمكن أن تُقدّم تدخلات جذرية في عمليات التغيير التطوّري، وابتكار أنواع جديدة وتعديل قديمة، وإضافة إلى هذا، إن كانت تصرّفات أفراد قائمة متوارثة، سيكون ذلك أساساً عبر ثقافة. إن التفاعل بين "طبيعة" و"ثقافة" هو أن تأثيرات كل منهما لا يمكن تمييزها أبداً عن الأخرى.

إحدى المضامين الحاسمة لأخذ الإمكانيات الجذرية لنسبة المواليد البشرية على محمل الجد هي كشف أن معظم الإمكانيات لا تتحقّق. كل أنواع المجموعات العرقية، والجماعات اللغوية، وأنظمة الحكم قد تنمو إلى أمم معترف بها في دول مستقلة، وقد حقق بعضها ذلك (كثيراً غيرها منذ 1989). الثقافة والتاريخ قاعدتان لوجودنا جزئياً؛ لأنهما - مثل الطبيعة - يمنعان إمكانيات أو يجعلانها

غير محتملة. إن تعرّف أنه قد توجد من ناحية المبدأ أمة برغندية لا يجعلها مشروعاً قابلاً للحياة اليوم، لكنه يذكّرنا أن فرنسا ليست فئة قديمة أو طبيعية على نحو ثابت. إذا عُدّت تلك "أساسية" ، فلأن ثقافة وحياة اجتماعية جعلتها تبدو كذلك فيما يتعلق بأفراد معاصرين.

هذه هي الحال أيضاً خارج مملكة الأمم، فالمتغيّرات التي يمكن أن نراها في ثقافة وتاريخ ليست إلا جزءاً يسيراً من الاختلافات الممكنة بين طرق حياة ومجموعات اجتماعية. إن مواجهة تلك الاختلافات لا تعني تسليم ذواتنا إلى عدد لا متناه وغير منظّم من إمكانيات؛ لأن أفعال فهمنا نفسها تجري ضمن مشروعات عملية وتقيّد حياة إنسان تتكوّن بثقافتنا وتاريخنا. النظرية النقدية دعوة لأخذ مشروع المعرفة على محمل الجد من ضمن مثل تلك البيئات ورؤيته على أنه مشروع لا تراكم حقائق منجزة، وهذا شرط على أنواع معينة من خطاب حقيقة "طبيعية" ، لكن كما قد حاولت أن أعرض، تعرّف أننا ندخل إلى النزاع من أجل فهم ضمن بيئات مقيدة، ومحدّدة تاريخياً وثقافياً، وموجّهة بمشروعات عملية، لا يحول دون أخذ ذلك النزاع على محمل الجد. يمكننا تقويم فهمنا على أنه أفضل أو أسوأ حتى حين لا نستطيع الحكم بأنه صحيح أو خطأ بالتأكيد على نحو حاسم. هذا هو سبب وجود خطاب، في مملكة العلم، مستمر وضروري بين علماء، ومنافسات ونزاعات بشأن طرق الفهم، لا ببساطة إجراء تجارب حاسمة مزعومة وتسجيل ملحوظات وخلاصتها في كتب. قد تكون نزاعاتنا في حياة عامة أيضاً موضوعات لفهمنا وحكمنا المعياري، وفيها حتى أنفسنا.

II

مهما انتقد منظّرون نقديون التنوير واعترضوا على عالميته بناءً

على تماثل وعقلانية، هم يفترضون أيضاً أنه خلفية لكل حركة نظرية. يكمن تحدّي ما بعد التحديثية في اقتراح أن التنوير ربما يفقد قوته، وهذا ليس تحدّياً سيُحدث تعرّفاً متماثلاً في عدّة بيئات من العالم الثالث، برغم أن نقّاداً من العالم الأول يزعمون للمفارقة بطريقة ما قوة أخلاقية ترتكز على تشابه وقح مع معاناة العالم الثالث ونزاعاته. في نزاعات صينية من أجل الديمقراطية، وفي نزاعات هندية لتفادي عنف جماهيري، وفي نزاعات إريترية من أجل تقرير المصير سيبدو أن فئات التنوير لم تفقد قوتها في العالم المعاصر. في الوقت نفسه، يترك توكيد ميزة اختلاف "حركات اجتماعية جديدة" ومجال من اهتمامات سياسية ذات صلة في العالم الأول وعبر العالم النظرية النقدية المتجذّرة في التنوير تجتهد من أجل ردٍ لا يتطلّب افتراضاً قوياً بالتماثل.

هناك إحساس، كما قد لاحظ ألان ميجل، أن افتراض النقد نفسه الذي تقدمه نظريات مختص "ما بعد تحديثية" وأخرى يتضمن عدم ترابط معين. "تفترض فكرة نقد في تاريخ سلفاً ما ينبغي أن تدمّره فكرة التاريخ على أنه عملية مستمرة؛ التاريخ كله. يهاجم منظّرو الأزمة الفكرة التاريخية عن التوجيهانية (Directionality) في تاريخ، لكن بمواجهة أزمة أو منعطف في تاريخ، يفترضون مثل تلك التوجيهانية"[4]. تفترض فكرة ما بعد الحداثة - أو ممارسة ما بعد التحديثية - بالتالي سمواً للحديث، وتقدم تاريخاً على أنه سلسلة متتالية من مراحل حتى حين تنكر هذا النوع من التمثيل.

لكن إذا كانت ما بعد تحديثية من هذا النوع متداولة في دوائر أكاديمية، فإن افتراض نهاية تاريخ تلقّى ضربته الأشد تأثيراً شعبياً من جانب مختلف. استفاد مقال وكتاب فرانسيس فوكوياما الهيغيلي المحافظ من تحولات 1989 - سقوط الشيوعية - على أنها مناسبة

لسجل سهل على نحو ملحوظ لكنه ليس منتشراً على نحو واسع لنهاية سعيدة لثنائية مكوّنة لحرب باردة وتاريخ حديث على نحو أكثر عموماً[5]. سجل فوكوياما غير جذّاب بسبب سذاجته، ولأنه ملائم لأهداف سياسية رجعية، لكن الرأي ينبغي ألا ينتهي هنا. يجب أن نسأل عمّا يعنيه أن يُعلن من أصقاع مختلفة مثل باريس ما بعد البنيوية وواشنطن بعد الحرب الباردة أن هناك حماساً لنهاية حقبة - في كل حال من دون توقّع عودة مثل تلك الأفكار العامة الحديثة الثابتة، وإن تكن غير الجذّابة، مثل انبعاث قومية ونزاع عرقي. يكمن جزء من الإجابة في الرغبة بإثارة خلاف من دون أخذ المشكلات التي يفرضها على محمل الجد.

على الرغم من أن صياغات وبلاغة كثير من مختصي ما بعد التحديثية ملائمة لمثل هذه القراءة، إلا أن هذا يفتقد إلى المدى المهم الذي أثارت فيه ما بعد التحديثية - مثل مضادة التحديثية من ليفيناس - (Levinas) اهتمامنا بموضوعي التبدّل والاختلاف. على نحو أكثر تحديداً، سواء قُدّم على نحو متماسك أو لا، كان التحدّي قد كشف ضعفاً في الخطاب النظري للحداثة، وكما لم تكن إعادة إنتاج قومية عرقية وعنف هوية متوقعة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، فقد فشل التنظير الحديث في جعل كلّية سياسة الهوية - والاختلاف - مفهومة في الغرب.

فعلاً، إذا كان هناك سلف واضح لما بعد التحديثية، سيكون ربما السعي إلى تجربة مباشرة ميّزت الاحتجاجات الطلابية والشبابية في الستينات وبداية السبعينات[6]. ضد الثقافة المجرّدة للرأسمالية، وانضباط وإرضاء مجتمع سوق وتعليم عالي واسع النطاق، وبيروقراطية مؤسسات اجتماعية، كانت إحدى الموضوعات المركزية للاحتجاجات محاولة استعادة تواصل غير شخصي مباشر في علاقات

اجتماعية. لم يثبت هذا السعي إلى الفورية أنه صعب في مواجهة رأسمال واسع النطاق ومنظمات اجتماعية بيروقراطية فقط، إنما أنه يحجب المشكلات المفروضة من اختلافات بين أنصار مفترضين للحركة والمستفيدين المحتملين من أفعالهم أيضاً. ساعدت روابط بين هذا الحلم بالفورية وأفكار نقد كلي على التعجيل في رد فعل ما بعد الحداثة.

لم تكن مثالية الفورية، طبعاً، جديدة في الستينات، بجذورها الموغلة في القدم، وكانت مركزية للرومانسية، وكوّنت الوجودية، وقد ظهرت منذ وقت طويل في مراحل تطوّر فكرة الثورة. كانت نظريات نقدية قد احتكمت إلى كل من الرغبة بالفورية وتجربتها وانتقدت الفشل في الرؤية خارج نطاق الواضح تماماً إلى تنظيم حياة اجتماعية أساسي. للمثالي جانبان؛ فمن ناحية، يبدو أنه يشير إلى تواصل نقي بين بشر؛ تماثل يرتكز على التخلّص من كل عقبات الاختلاف، وعيوب اللغة، وبرامج ذرائعية، ومن ناحية أخرى، يبدو أنه يشير إلى علاقات مباشرة بين أشخاص على أنها مختلفة عن علاقات وسيطة غير مباشرة يقف فيها أشخاص آخرون أو حتى أنظمة اجتماعية واسعة النطاق بيننا. لا يمكن تحقيق أي من تلك الحالتين تماماً، وقد تكون أي منهما مضللة حتى على أنها مستوى تنظيمي، لكن رفضهما ببساطة سيعني إنكار عنصر أساس مثير للأسى في حياة حديثة. لا يمكن التخلّص من القلق نتيجة تعرّفنا لتعقيدات وعيوب علاقاتنا مع بعضنا بعضاً مثل ذلك التعقيد نفسه، وطبعاً فيما يتعلق بوساطات بين أشخاص هناك أكثر من مجرد الإشارة إلى ما تكشفه التعقيدات اليومية لعلاقات اجتماعية. تركّبنا لغة، وسلطة، وأسواق، وفئات تفكير ونماذج علاقات وتقيم بيننا صلات بطرق نواجه صعوبة في رؤيتها.

في أثناء قيامنا بمهمة رؤية تلك الطرق التي تصبح فيها كائنات أفعالنا المكوّنات التي لا يمكن التحكّم فيها ظاهرياً لحياتنا، تتحمّل النظرية النقدية العبء، وتجازف بعدم قدرتها على استعادة البُعد الوضعي للإمكانيات. هذا ما حدث لـ هوركهايمر وأدورنو بعد الحرب وإعادة البناء التطبيعية الجذرية لألمانيا ما بعد الحرب. أصبحا، بوصفهما منظّرين اجتماعيين، متشائمين وتخيلا طرقاً للخروج لم تعد موجودة في نظرية اجتماعية أو فعل اجتماعي وإنما في سعي روحي وجمالي. تفادى هايدغر هذه المشكلة بعدم كونه نقدياً، وبتقديم أيديولوجية الفورية (الميزة الحاسمة لتفكير هايدغر التي قد جذبت أشد الاعتراضات من مختصي ما بعد تحديثية كانوا، بخلاف ذلك، من أشد المتأثرين به). أكّد هايدغر، كما قال ليفيناس، على نحو غير مقبول على أن الكائن ينبغي أن يكون دائماً سابقاً لكينونات، وأنه يجب أن ينتصر دائماً على الآخر[7]. كانت تلك هي الطريقة التي بنى بها هايدغر الزعم الجذّاب لكن الخطر بالفورية والإحساس بالوجود في العالم من دون اضطرار إلى معالجة تناقضات وعنف العالم[8].

على الرغم من أن دريدا يكون أحياناً أكثر بروزاً سياسياً، يبدو أيضاً غالباً أنه ينسحب من تحدّي تثبيت ممارسة وضعية في عالم مُتصوّر على أنه لا يمكن علاجه. يمكن أن يقرأ المرء دريدا، مثلاً، على أنه يوضّح بيّنة عن الصمت قبل فظائع ووحشية تاريخ حديث لا يمكن تمثيله. كل الخطاب، كما قال، يحافظ جوهرياً ضمنه على فسحة وتشابه، وكل الخطاب عنيف أصلاً[9]. تضع مثل هذه القراءة دريدا إلى جانب إيلي فيسل (Elie Wiesel) وجورج شتاينر (George Steiner)، لكن صعب أن تتفق مثل هذه القراءة مع إنتاج غزير لكلام قد قدّم دريدا، برغم أن نبرته ساخرة دائماً تقريباً، إن لم تكن تهكمية

تماماً أو حتى ساخرة ذاتياً، وحتى إن كانت تتكلم حول، لكن ليس عن، قضايا معاصرة.

في عمله الأخير، يعود (حتى) دريدا إلى ماركس (وسياسة أكثر وضوحاً)[10]. كان ماركس قد بدا، ليس لدريدا فقط إنما لمعظم مختصي ما بعد التحيدثية ومجموعة واسعة من مفكّرين آخرين، أنه على حافة التنحي عن خطاب عام حيوي، ويكاد يكون في مزيج ما رُمي على كومة هراء نشأت من سقوط الشيوعية وأبعدت إلى رفوف مغبرّة لنصوص مقبولة في تاريخ نظرية اجتماعية. كانت نظرية ماركس كلّية تماماً، وقد استثمرت كثيراً في فكرة الثورة على أنها تحوّل اجتماعي جذري، ومتجذّرة في القرن التاسع عشر، وتعتمد بإفراط على صور مادّية (فيها بنى تحتية بيولوجية إضافة إلى أخرى تكنولوجية واقتصادية). بدت نظرية ماركس متواطئة مع الفظائع الاستبدادية التي ارتُكبت باسمها، لكن موضوعات معينة في نظرية ماركس حافظت على موقعها وحقّقت عودة مثمرة جداً إلى عمله. حاول ماركس بجد أن يربط تحليلاً سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، حتى ثقافياً، وأحياناً إعادة إنتاج فكرة تمييز الحقول، وأحياناً تحدّيها على نحو إبداعي. الأهم لأهداف حالية أن ماركس طوّر سجلاً لرأسمالية على أنها بناء محدّد تاريخياً لكن أساسي لحياة اجتماعية، وقد كوّن معظم العالم والنشاط الحديثين ضمنه عبر فئتي العمل والسلعة، ما منح نشاطية وضغطاً تحوّلياً لتكديس رأسمالي. لا ينبغي أن نلتزم اختزالية ماركس ونظن أن كل سمات حياة اجتماعية وثقافية تتخذ أنماط التغيير الرأسمالي لنرى مدى أهميتها في إيجاد شروط حياة وفعل. لم يتمكّن ماركس إطلاقاً من تحقيق تكامل كامل بين أفكاره عن السياسة والثقافة، وفيما يتعلق بتلك القضية علم إنسان نفسي بنظريته الاقتصادية، وزعم أن تماسكاً بينها، على الأقل، ليس

ظاهراً. يبدو اليوم أوضح مما كان في أيام ماركس أن تلك الممالك قد تكون مرتبطة ومشروطة على نحو متبادل، لكن ليس هناك سبب لتوقّع أن تتحرّك بدقة معاً. تُجمع عدّة مشكلات سياسية في الحقبة الراهنة، التي تعد دليلاً على بداية انهيار الحداثة، تاريخياً لا إلى أزمات رأسمالية إنما إلى تنظيم عالمي متزايد للرأسمالية.

تكلّم ماركس بجدّية أكبر كثيراً من معظم مختصي ما بعد التحديثية عمّا سيعنيه تجاوز عهد. لا ينبغي أن نلتزم بكل تفصيل في نظريته لنتعلّم منه جدّية مماثلة، وحتى المجانبة السطحية في نظرية ماركس للرأسمال مع تفاهمات حالية شبه نظرية عن الحداثة وما بعد الحداثة تشير إلى اختلاف بين نظرية نقدية وتصوّر يفشل في تحدّي التكوين الراهن للعالم، بغض النظر عن مدى سلبية أولئك الذين يستخدمونه بشأن ميزات متنوّعة لذلك العالم. تضم نظرية ماركس عن الرأسمال سجلاً لفئات تكوينية تجعل الرأسمالية ممكنة، وسجلاً عن عمليات تاريخية تحقّقت بها رأسمالية، وسجلاً عن ضغوط فاعلة تجعل رأسمالية تتوسّع وتقوى، وسجلاً عن التناقضات الداخلية التي تعرّض للخطر استقرارها طويل الأمد وتشير إلى إمكانيات انفراط عقدها. عرض ماركس أيضاً سجلات نظرية عن طبيعة حياة إنسانية تجعل رأسمالية ممكنة وطبيعة ممارسات عملية تؤكد، ويُحتمل أن تتحدّى، رأسمالية برغم أن تلك ليست بكل وضوح داخلية في سجله عن الرأسمالية.

أعاقت معظم المحاولات النظرية لتقديم سجل عن الحداثة وما بعد الحداثة، بالمقارنة، صعوبات في منح معنى تاريخي محدّد لمشروعاتها. الحداثة صفة لحال أنواع مختلفة من التغيير والأنماط الاجتماعية، التي تحفّزها أشياء مختلفة، وتنتجها، وتعيد إنتاجها، لا تحوّل محدّد نظرياً، وهي تتمتع بميزات خاصة، لكن لا وحدة

تحليلية. سياسة الهوية متأصلة في الحقبة الحديثة جزئياً؛ لأن الفعل الإنساني متجذّر في عدّة مشروعات مختلفة وتلك ليست متكاملة معاً أو حتى قابلة للقياس. قد يكون توسّع الرأسمالية قد دفع إلى تجاوز حدود ثقافية على نحو مهم إلى الأمام، لكن تمدّية تلك الحدود الثقافية تحت تأثير تفكير فئوي قومي ليس ببساطة منتج رأسمالية وإنما تكويناً لرأسمالية ضمن نظام عالمي من دول (وفعلاً ازدهار طريقة محدّدة للتفكير بشأن الجماعات السياسية لتلك الدول).

لا ينبغي الموازنة بين الحداثة والرأسمالية (خطأ ماركسي شائع)، لكن بطريقة مماثلة ينبغي أن نرى الطريقة الصعبة التي أُنتجت بها الحقبة الحديثة، وتبقى مشروطة، برأسمالية. الرأسمالية شيء نظري متماسك نسبياً، ولن يكون تشجيع رؤيتها على أنها ليست إلا تعدّدية اختلافات منطقياً. في الوقت نفسه، الأزمة الحديثة لا تتعلق ببساطة، أو فقط بكائنات بشرية تعيش في ظل رأسمالية وتتضمن فعلاً تعددية اختلافات، وفيها ضغوط متقاطعة من "أنظمة" مختلفة، متماسكة تقريباً مثل رأسمالية وسلطة دولة[11].

لا يمكننا أن نحل كل الألغاز في الوقت نفسه بـ "نظرية نقدية للحداثة"، ونحتاج بتواضع إلى تصوّر دور النظري النقدية في الحداثة. يتضمن هذا المساعدة في فهم تلك المشروعات المتعددة وعلاقاتنا الحية معها، وعرض الطرق التي تكون فيها تلك المشروعات، بغض النظر عن قوتها، غير حتمية، وتحديد لا التناقضات بين مثل تلك المشروعات فقط إنما التناقضات ضمنها أيضاً، ومحاولة إقامة علاقة محسوسة بين خطابات فكرية مختلفة ووجهات نظر كان أشخاص قد حاولوا عبرها التأقلم مع هذا العالم غير المتجانس، واقتراح المضامين السياسية لمثل هذه المقاربات، وإمكانيات الفعل التحوّلي. بأخذ مسألة ما سيعنيه تجاوز العهد الحالي

على محمل الجد، تفسح النظرية النقدية مجالاً أوسع للتفكير في إمكانية أن يكون العالم مختلفاً عمّا هو عليه أكثر من أي توكيد بسيط على اختلافات قائمة أو زعم بأن ما بعد الحداثة هو مجرد قضية وجهة نظر.

فكرتا الحداثة وتوأمها المزعوم المقابل؛ ما بعد الحداثة، جزءان من هذا العالم، ويحتاجان بنفسهما إلى نقد، لا فكرتان مستقلتان ينبغي استيعابهما. يكتب مارشال بيرمان (Marshal Berman)، مثلاً، أن الحداثة هي "أي محاولة من قبل رجال ونساء حديثين ليصبحوا موضوعات إضافة إلى أهداف تحديث، والتعامل مع العالم الحديث وجعل أنفسهم مرتاحين فيه"[12]. رؤية بيرمان إنسانية، ومهمة سياسياً، ومقنعة في شؤون عديدة، لكن ينبغي أن نتوخى الحذر أيضاً، فقد يكون استمرار التفكير ضمن هذا الوعي الحديث مُوهناً. جزئياً بسبب تأثير الرأسمالية، كان هذا العهد مخصصاً للجِدّة، في فن وثقافة إضافة إلى تقانة ومنتجات اقتصادية. المفارقة أن هذا التعاقب المستمر لكل شيء من قبل خليفة جديد مفترض يجعل من الصعب تحدّيه من قبل أي فكرة جِدّة جذرية. يقدّم بيرمان الحداثة على أنها "اضطراب" فيه:

أن نكون حديثين يعني أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بمغامرة، وسلطة، وفرح، ونمو، وتحولٍ في أنفسنا والعالم - وفي الوقت نفسه، تهدّد بتدمير كل ما لدينا، وكل ما نعرفه، وكل ما نحن عليه... أن نكون حديثين هو أن نكون جزءاً من عالم فيه، كما قال ماركس، "كل ما هو صلب يذوب في الهواء"[13].

تُربك هذه التوسعة لآراء ماركس الحاسمة، والتركيز على مشكلات العالم الحديث تكوين آفاق مستقرة للتجربة، وتعدُّ في النهاية سجلاً من وجهة نظر موضوع التجربة. بصفتها تلك، تشارك

في البحث الحديث المتكرر عن رأي شخصي موثوق، وقدرة على إجراء تجربة موثوقة، وطريقة لفهم الظاهرة الأوسع نطاقاً من حياة اجتماعية بمعايير فئات تبدو منطقية على نحو قابل للتطبيق لمشاركة الفرد في عالم حياة. لكن الحقبة المعاصرة تتكوّن أيضاً من علاقات اجتماعية غير مباشرة تتكوّن خارج وعي الأفراد عبر مشاركتهم المتبادلة في عمليات إنتاج وأسواق رأسمالية، وفي دول وتواصل عبر سيط إلكتروني[14]. ينبغي أن تقدم نظرية نقدية تستطيع جعل ذلك منطقياً، ويمكنها تحديد موقع فعل فيما يتصل به، القدرة على فهم تلك العلاقات الاجتماعية الأكثر "بُعداً- تجريبياً" أيضاً. يتطلّب هذا تخطّي الفئات التي تُعرض علينا فوراً من قبل الحداثة نفسها.

الحداثة هي التصوّر الذاتي لحقبة تجعل التغيير وبخاصة التقدّم مثالياً. قدّم بيري أندرسون (Perry Anderson) هذا جيداً في نقده المهم لمحاولة بيرمان إنعاش الحداثة:

تتضمّن فكرة التحديث تصوّراً لتطوّر مسطّح على نحو أساسي - عملية إنتاج - وعي لا يوجد فيها اختلاف حقيقي بين وضع عهد وآخر، إلا بمعايير التعاقب الزمني لقديم وجديد، سابق ولاحق، وتصبح فئات بحد ذاتها عُرضة لتبديل متواصل للمواقع في اتجاه واحد بمرور الوقت ويصبح اللاحق سابقاً، والأكثر جِدّة أقدم[15].

هذا الفهم للتحديث هو فهم ذاتي في عهد رأسمالي، لكنه لن يُجدِ نفعاً لنظرية نقدية عن العهد، ولا يمكن أن يكون إصلاحاً مستمراً لكل شيء، وعدم استقرار كل الممارسات، والنماذج الثقافية، وأشياء تؤدي إلى ثورة. أندرسون مهتم بإعادة الثورة إلى "معناها الدقيق: الإسقاط السياسي من الأدنى لنظام دولة واستبدال أخرى بها"[16]. حتى خارج نطاق هذا المنطق السياسي تحديداً للثورة، على كل حال، فإن التعاقب غير المحدّد ومتعدد الاتجاهات

لكل شيء بشيء جديد لا يدل إلا على تغيير متواصل، لا تحوّل في نظام أساسي. مختصو ما بعد التحديثية الذين يعلنون إخلاصهم لهذا النسخة من الجِدّة وأن "كل شيء ممكن" هم محدّثون بارزون ولا يمكنهم تقديم فكرة عن تحوّل مجتمعي حقيقي. هناك، من ثم، طريقة إيجابية وأخرى سلبية للإنغلاق على إمكانيات تحوّل جذري في حياة اجتماعية.

لكن، كما كتب روبرت موزيل: "إذا كان هناك شيء مثل إحساس بالحقيقة، ينبغي أن يكون هناك أيضاً إحساس بإمكانية"[17]. يستطيع أي منا، طبعاً، أن ينغلق على إحساس بإمكانيات في الحياة. أحياناً، على كل حال، يندفع إحساس بإمكانيات فينا بقوة انفعال، ونؤكده لا لأن بمقدورنا فقط توظيف السبب والملاحظة لرؤية الإمكانيات في العالم إنما لأن تجارب أساسية معينة تدلّنا على وجود إمكانيات. قد يكون هذا التوجه شرطاً لنظرية نقدية، لكن معظم النظريات النقدية تسعى أيضاً إلى توسيعه، وكما هو حال محبين في منتصف العمر قد نسوا سبب ابتكار تعبير الوقوع في الحب، تقدم لنا تجارب متنوّعة إمكانية تجلّيات، برغم أنها قد تكون متواضعة وغير أصلية، وهذه ليست نطاق إنتاج جمالي فقط مقارنة بنشاط عملي أو سعي إلى حقيقة، فالإمكانيات مفتوحة في كل من تلك.

هذه ليست دعوة لسقوط التمايزات بين "مجالات القيمة" تلك، وإنما دعوة لرؤية أننا، بوصفنا عارفين، وفاعلين، ومفكّرين، جزء لا يتجزأ من مشروعات جماعية وشخصية. تقدم العلاقة البينية الاجتماعية بين تلك المشروعات أساساً صلباً لنفهم بعضنا بعضاً - لا من دون بعض الانحراف - حتى عبر المجالات الأساسية من اختلافات ثقافية. يصبح فهمنا المشترك، بكلمات أخرى، ممكناً بالاشتراك المتبادل لممارسة في العالم، وهذا ليس مشروعاً معرفياً

فقط، أو تدريباً على ترجمة وصياغة اتفاق يحدث قبل تعاوننا المحتمل. إضافة إلى هذا، ولأن كل منا يشترك في مشروعات متعدّدة ويعيش عوالم اجتماعية متعدّدة، لا يمكن أن نصل بوصفنا كائنات متماثلة - ذاتياً في بداية أي مناسبة اجتماعية. إمكانيات تغيير العالم واحتمال الفهم المشترك عبر مجالات من الاختلاف موجودة دائماً في حواريتنا الداخلية واعتماد تكويننا الذاتي على علاقاتنا مع آخرين، وهي دائماً إمكانيات تحوّل ذاتي أيضاً.

III

لا ينبغي رؤية تعرّف الاختلاف، كما قد جادل هذا الكتاب مطولاً، على أنه مناسبة للاستسلام لنسبية أو استحالة التواصل. صحيح أن تجزئة نسبية تقريباً تبدو نظام اليوم في ميادين عديدة، لكن أمماً جديدة تخرج من عباءة دول قديمة ثم تواجه حركات انفصالية خاصة بها، وقد انتشرت حركات اجتماعية، يزعم كثير منها استشرافاً معرفياً ثرياً إضافة إلى التزام شخصي بمشروعات هوية وتغيير اجتماعي. لا يعدُّ اليسار مجزأً تماماً بالممارسة فقط، إنما فكرة يسار موحّد نفسها تتعرّض لتحدٍّ قوي من أولئك الذين يرون مثل هذا التنظيم على أنه قمعي في جوهره[18]. في الوقت نفسه، تحاول حركات أصولية وتكاملية أشكالاً جديدة وقمعية غالباً لتمكين أمم وأديان، ويجادل قادة سياسيون آسيويون مثل لي كوان يو (Lee Kwan Yew) ومهاتير محمد (Mahathir Mohamed) أن هناك "طريقة آسيوية" تستند إلى ثقافة كونفوشيوسية معمّمة (لكن مفسّرة بانتقائية) تجعل الحديث الغربي عن حقوق الإنسان والديمقراطية غير ملائم.

الاختلاف، بالمختصر، ليس فضيلة يمكن للمرء أن يشعر بها بسهولة ووضوح في قلبه، ومثل التعدّدية، يعدُّ أساسياً لحياة إنسانية،

وقاعدة لتوكيد انقسامات لا تُجسر ما يجعلنا متشائمين على نحو غير ضروري بشأن علاقاتنا المستقبلية، ويُثار على أنه وساطة لزعم أن كل أولئك الذين يختلفون عن آخرين بطريقة ما ينبغي أن يكونوا أساساً متماثلين ضمن مجموعتهم، وهو مؤذٍ وقمعي. لحسن الحظ، لدينا مصادر للعيش أكثر سعادة بالاختلاف وتكوّن علاقات اجتماعية عبر تمايزاته.

مصدر حاسم هو قدرتنا على الحديث مع بعضنا بعضاً، ولا ينبغي أن نوافق على كل مضامين نظرية هابرماس عن الفعل التواصلي لنرى جاذبيتها وقدرتها واستعدادها لمنح أسباب لأفعال. يقل فوراً احتمال أن يتصرف أولئك المستعدون لدخول نقاشات منطقية، وشرح أسباب غضبهم أو امتعاضهم أو جرح كبريائهم، بدافع انفعالاتهم بطرق عنيفة أو مدمرة، وقد يتعلّمون شيئاً من تحفظاتهم مع آخرين، وفعلاً يكونون ملائمين ليتعلّموا لا عن آخرين فقط إنما عن أنفسهم حين يقوّمون بمرونة أسبابهم المنطقية وسردهم. لكن كما قد اقترحت في أجزاء عديدة من هذا الكتاب، سنواجهه مشكلة أكثر صعوبة مما نحن فيه إذا كان مصدرنا الوحيد للعيش مع الاختلاف يكمن في تواصل رسمي، والتوصل إلى اتفاقات معرفية بناء على ترجمات لوجهات نظرنا المختلفة. إن التفكير فقط بتحقيق اتفاقات معرفية واضحة استطرادياً على أنها الأساس للعيش معاً يعتمد على وجهة النظر الفكرية نفسها عن الطبيعة الإنسانية.

في الواقع، يمكننا العيش مع الاختلاف لا لأننا ننهمك في تواصل صريح فقط إنما لأننا نشترك في مشروعات عملية معاً، منظّمة جزئياً بمعرفة معتادة، ومجسّدة، ويتعذّر التعبير عنها، تسمح لنا بتنسيق أفعالنا حتى حين لا نستطيع وصفها استطرادياً، ومنح أسباب ملائمة لها، أو شرح لماذا ينتابنا إحساس عمّا يكاد آخرون أن

يفعلوه. خارج - أو ربما قبل - تواصل رسمي، إذاً، نعتمد على أحاسيس مادّية وتوجّهات عملية مشتركة لمساعدتنا في العيش معاً وحتى فهم بعضنا بعضاً. هذه ليست قضية فهمنا أولئك المختلفين جداً والبعيدين جداً عن أنفسنا فحسب، بل طريقة جسرنا اختلافات كبيرة وصغيرة في علاقاتنا الحميمة أيضاً. لا نتكلم مع أبنائنا، وأزواجنا، وأحبائنا، وأصدقائنا إنما نمسّهم، ونسكن في أماكن مشتركة مهيأة لوجود آخرين، ونرفع الأطباق عن الطاولة، ونبعث رسائل، ونبدّل حفاضات الطفل، وتجعلنا قدرتنا على تنفيذ تلك الأنواع من علاقات اجتماعية مستعدين لتحدّيات دخول علاقات آخرين حيث قد تكون اختلافات ثقافية أكثر حدّة. هل من الخطأ أن نحاول أخذ أطباقنا إلى مطبخ مضيفنا الصيني؟ سنفعل ذلك، إن كنا منفتحين نوعاً ما. على نحو أساسي، عندما نشرع في الواقع **بفعل** أشياء معاً، يمكننا ألا نستخدم كلمات فقط إنما أحاسيس مادّية ومطالب المهمة العملية نفسها لتوجيه تفاعلنا، ويُوجد هذه المناسبة لتعلّم قد تتوسّط فيه جزئياً كلمات، لكنها لن تكون محتملة إن اعتمدنا فقط على كلمات.

هذا مهم لا في علاقات مباشرة بين أشخاص فقط وإنما في النطاق الواسع من تعاون وتواصل اجتماعي. نحن نشاهد بعضنا بعضاً - في أفلام وتلفاز وشخصياً أيضاً. ندخل في نماذج محدودة من تعاون عملي ومنها نتعلّم المزيد عن بعضنا بعضاً ونبني طرقاً معتادة للعمل على نحو مشترك تتحكّم ببعض الاختلافات بيننا حتى يصبح ممكناً استكشاف آخرين. نشعر بديهياً بالراحة في بيئات معينة على الأغلب؛ لأن معظم معرفتنا المألوفة والاستطرادية تجدي نفعاً من دون مواجهة إثارة تحدّيات، وهذا جزء رئيس من الإحساس الذي نُسكن فيه "شخصياتنا القومية"؛ طريقة واجهت تقويمات مواقف

صعوبةً في فهمه، وعلى العكس، يعوق أسلوب مؤكد (aussren habitus) من مهاجرين وأجانب فهمنا المشترك. فعلاً، تُعرض هذا القضية على نحو محايد تماماً، وأحاسيسنا المتجسّدة والمعرفية بالهوية و"كيف ينبغي فعل أشياء" تسمح لنا بأن نشعر بالراحة في بيئات معينة، وتشجّعنا أيضاً على رؤية أساليب مختلفة تماماً على أنها مزعجة وإشكالية. الأكثر فظاظة، بكلمات ساندر غيلمان، أن "الآخر 'مجنون' دائماً... و'جنون' الآخر هو ما يحدّد سلامة المجموعة المحدّدة. المجموعة مجسّدة بكل الارتباطات الوضعية للذات، والآخر هو نقيض الذات من ثم ما يحدّد المجموعة"[19]. لا يكون بناء "هوياتنا"، إضافة إلى هذا، من دون مُتضمّن بناء "هوياتهم"، والعكس بالعكس، ولا تبقى لعبة الهويات هذه عند مستوى معرفي حيث لا تلعب أعمق أحاسيسنا بالخطر والرغبة دوراً. إن تحدّي التوصل إلى تفاهم مشترك مع أولئك المختلفين جداً عن أنفسنا هو دائماً تحدٍّ لأحاسيسنا العميقة، لا أذهاننا ومفرداتنا اللغوية فقط.

لكن برغم أن الأسلوب لا يتغير بسهولة، إلا أنه ليس ثابتاً تماماً أيضاً، ويمكن تعديله في سياق تبنّي مواقف جديدة والاشتراك في مهمات عملية جديدة. إضافة إلى هذا، ليس هناك سبب للتفكير في أي أسلوب على أنه انسجام ذاتي داخلياً؛ كأنه نظام بنيوي منطقي تماماً[20]. تتغير ممارساتنا المتجسّدة، مثل تلك التي يتوسطها وعي استطرادي، جزئياً؛ لأنها تتعلق بتوترات داخلية، ونحاول استكشافها، ونعيد ابتكار أنفسنا، رداً على قضايا داخلية إضافة إلى ضغوط خارجية، للأفضل أو الأسوأ، وغالباً بصعوبة أكبر مما نود. تكمن معرفتنا بأنفسنا وآخرين، من ثم، لا في علاقات مع بيئاتنا الخارجية فقط إنما حالاتنا الداخلية وبيئات سيَرنا الذاتية أيضاً.

إن تعرّف أن كل المعرفة توجد وتتكوّن بتجسّد في مشروعات

فعل عملي، فردية وجماعية، لا تعني أنه لم يعد هناك حيز لخطاب عقلاني نقدي أو بحث علمي. يستلزم ذلك تعرّف أننا نتعامل مع تفاهمات أفضل وأسوأ، لا حقائق واضحة؛ بيانات تحقق تأثير الحقيقة بالاعتماد فقط على خطابات لا يمكن أن تكون ببساطة صحيحة أو زائفة. يبقى خطاب نقدّم فيه أسباباً لما نفعله ونفكر فيه رداً حاسماً على تحدّي اختلاف أساسي، لكن إذا كان هذا يدعم حجة هابرماس من ناحية، ينبغي أن يكون واضحاً أيضاً أنه ليس اقتراحاً أن بمقدورنا التقدم بصمت نحو تواصل كامل وأكثر حرية أو أننا يجب أن نعدَّ تلك افتراضات عالمية مثالية تنظيمية لتواصل. على العكس، ينبغي أن نأخذ على محمل الجد مدى تجذّر تفاهماتنا مع كائنات بشرية أخرى في نشاط مادي مشترك، وتعرّفاً غير استطرادي لخصائص مشتركة، ومشاركة في نشاطات عملية ترتكز جزئياً فقط على تعاون أوّلي عبر تواصل. عندما تركّز نظرية نقدية تماماً على العقلانية الاستطرادية، تبدو ضعيفة تجاه سياسة الهوية من الجنس إلى القومية، وتجعل جسر التمايزات بين ثقافات يبدو أصعب كثيراً مما هي عليه حقاً، وتشجّع رداً مماثلاً لجعل غير العقلاني مثالياً.

عندما نقول، إذاً، أن نظرية نقدية لا تُعنى بالعالم القائم خارجياً فقط وإنما بشروط المعرفة النظرية نفسها أيضاً، ينبغي أن نسمع أنفسنا نقول إن النظرية تُنتج من قبل أشخاص وكيانات، باستثمارات في شبكات محدّدة من علاقات بين أشخاص وهويات فئوية، وتتكون توجهاتها ضمن بيئاتها الثقافية والتاريخية. ينبغي أن ننظر إلى نظرية نقدية من زاوية الخروج من تلك الكيانات، وتلك العلاقات، وتلك الهويات، وتلك البيئات، لكن لا من زاوية تخيّل أن بمقدورنا تجاوزها عالمياً.

الهوامش

(1) (Weiner, 1994, p. 331). مترجماً داروين إلى علم الاجتماع (وتفكير اجتماعي ما قبل دارويني عاد فيه داروين إلى علم الاجتماع)، تصوّر سبنسر (Spencer) تطوّراً اجتماعياً بصورة شجرة متشعّبة. كتب: "التقدم الاجتماعي ليس مستقيماً بل متشعّباً ومتعرّجاً" (Sociology، مقتبس من Peel, 1971, p. 157). قد يكون هذا ملائماً لفهم اختلافات متعدّدة بين نماذج اجتماعية إنسانية، وتصنيف نهائي ومقاربة تصنيفية أيضاً. القضية الرئيسة ليست استقامة ضد تطوّر متعدد الاتجاهات، إنما في كون الاختلافات المتعدّدة بين نماذج اجتماعية إنسانية مؤقتة؛ كأنها كانت كلها اختلافات تاريخية، أو فُهمت بمعايير تواريخ حقيقية عالجت علاقاتها المعاصرة مع بعضها بعضاً. انظر (Fabian, 1983).

(2) انظر (Haraway, 1991).

(3) انظر(Hobbes, 1968, p. 3).

(4) (Megill, 1985, p. 346).

(5) (Fukuyama, 1992).

(6) هذا واضح جداً في (Negt, and Kluge 1993)، وانظر أيضاً (Gitlin, 1988).

(7) انظر (Levinas, 1979, esp. pp. 43ff).

(8) يمكن أن يستغرب المرء أيضاً لماذا يبدو دريدا يدافع عن هايدغر ضد ليفيناس - أو على الأقل تحليل نقاش الأخير الذي لا يضم مفارقة ضد الأول - مع الأخذ بالحسبان موقف دريدا النقدي نحو فلسفة متجذّرة في حاضر وفورية.

(9) (Derrida, 1978, p. 116).

(10) 10 نُشر كتاب دريدا (Derrida) *Spectres of Marx*، في باريس في وقت دفع هذا الكتاب إلى المطبعة.

(11) 11 على العكس، ليس هناك سبب لموازنة مستقبل اشتراكي - واشتراكي حقاً على نحو ديمقراطي - بإنتاج تماثل وتكافؤ بين كل الكائنات البشرية؛ كأن هناك شرطاً إنسانياً بارزاً واحداً للإنجاز في الحياة. كما يقترح أندرسون، تنبثق المشكلة على الأغلب من جعل البساطة والشفافية في التقليد اليوتوبي مثاليتين، ولذا مدمجتين في تخيّل اشتراكي لمجتمع أفضل (مختلف عن مجتمعات فضلى أو نماذج حياة اجتماعية عديدة). سأضيف أن عقلانية نماذج متنوّعة، وفيها التكنوقراطية، وإن لم يكن مقتصراً عليها، تعزّز التوجّه نفسه إلى شفافية ستصبح قضية حتى لنظريات مثل نظرية هابرماس. كما يقول أندرسون، على نحو تفاؤلي لكن جذّاب، "يبدو واضحاً تماماً أنه إذا كانت لديك نظرية اشتراكية تُجعل فيها إنتاج، وسلطة وثقافة ديمقراطية، ستحظى بمضاعفات كثيرة لطرق حياة مختلفة" (Anderson, 1998, p. 336).

(12) (Berman, 1982, p. 5).

(13) المصدر نفسه، ص 15.

(14) انظر (Calhoun, 1992) و(Calhoun, 1991).

(15) (Anderson, 1998, p. 321).

(16) المصدر نفسه، ص 332. لاحظ أن هذا قد يرقى إلى تضييق غير محتمل لاستخدام المعاني السياسية الحديثة الأكثر تحديداً (التخلّي لا عن استخدامات مجازية مثل "ثورة صناعية" فقط إنما تفاهمات باكرة للثورة على أنها العودة إلى نقطة البداية التي أثارت، مثلاً، الفكرة الإنجليزية عن الثورة المجيدة).

(17) (Musil, 1965, p. 11).

(18) انظر نقاش غيتلين عن هذه المشكلة في (Gitlin, 1994).

(19) (Gilman, 1985, p. 129).

(20) كما ناقش بإيجاز الفصل 5 من هذا الكتاب، تبقى الجذور البنيوية لتفكير بورديو بطرق متنوّعة قوية برغم تحدّيه لها. إحدى الفقرات المتصلة مع المشروع البنيوي السابق التي لا تزال ربما قوية جداً في عمله اللاحق هي نزعة رؤية ثقافة وممارسة عملية على أنهما متكاملتان منطقياً تماماً.

الثبت التعريفي

أصولية (Fundamentalism): اصطلاح سياسي فكري يشير إلى نظرة متكاملة للحياة بجوانبها كافة؛ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، تنبثق من قناعة بفكرة، تكون في الأغلب تصوراً دينياً أو عقيدة دينية.

رأسمالية (Capitalism): تسمّى التموّل: نظام اقتصادي تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة ملكية خاصة أو لشركات، ويكون التوزيع والإنتاج والأسعار مرتبطة بالسوق الحرة والعرض والطلب. هي ثمرة تطور صناعي ونقلة نوعية لوسائل الإنتاج المتخلفة في العصر الإقطاعي إلى وسائل متطورة في الثورة الصناعية.

عقلانية (Rationality): أي فكر يحتكم إلى الاستنتاج (أو المنطق) على أنه مصدر للمعرفة أو التفسير؛ أي المنهج الذي يتخذ من العقل والاستنباط معياراً للحقيقة بدلاً من المعايير الحسّية.

فردانية (Individualism): فلسفة سياسية أو وجهة نظر اجتماعية تركّز على فكرة الاستقلالية واعتماد الفرد على نفسه في اتخاذ قراراته، وتحقيق أهدافه ورغباته حتى إن عارضت مؤثرات خارجية اختياره الشخصي، سواء كان المجتمع أو الدولة أو مجموعة أخرى أو مؤسسة.

كونية (Universalism): مصطلح يرمز إلى مفاهيم فلسفية حول الكون ويعني "ما ينطبق على كل شيء".

ما بعد البنيوية (Poststructuralism): تسمية وضعها أكاديميون أميركيون للدلالة على أعمال غير متجانسة لمفكرين فرنسيين في العقد السابع من القرن العشرين. تنفي إمكانية إجراء دراسة حقيقية للإنسان أو الطبيعة البشرية، إنما تحليلها عبر سرد التطور التاريخي.

ما بعد الحداثة (Postmodernity): بعد "الحديث" الذي يشير إلى شيء متصل بـ"الحاضر"، وهي مشروعات ثقافية أو مجموعة وجهات نظر، وتستخدم في النظرية النقدية للإشارة إلى نقطة بدء أعمال أدب وعمارة وسينما وصحافة، وتسويق وتجارة، وتفسير تاريخ وقانون وثقافة، في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

ماركسية (Marxism): مصطلح علم اجتماع واقتصاد سياسي وفلسفة، وسُمّيت نسبة إلى منظّرها الأول كارل ماركس؛ فيلسوف ألماني وعالم اقتصاد وصحفي ثوري، أسّس نظرية الشيوعية العلمية بالاشتراك مع فريدريك إنغلز، وتوصلا إلى حتمية الاشتراكية للبشرية وفق المنطق الجدلي وبأدوات ثورية.

موضوعانية (Objectivism): أي نظرية أو موقف يؤكد الحقيقةَ الموضوعية، خاصة بوصفها متميزة عن الخبرة الذاتية، وهي الاعتقاد أن الواقع مستقل عن العقل.

نسوية/ أنثوية (Feminism): مجموعة مختلفة من النظريات الاجتماعية والحركات السياسية تحرّكها دوافع متعلقة بقضايا المرأة، والهدف النهائي هو القضاء على أشكال القهر المتصلة بالنوع الجنسي.

وجودية (Existentialism): تيار فلسفي يميل إلى الحرية التامة في التفكير من دون قيود، ويؤكد تفرّدَ الإنسان وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج موجهاً.

وضعية (Positivism): فلسفة علمية تستند إلى رأي يقول إن المعرفة الحقيقية في العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، هي البيانات المستمدة من تجارب حسّية ومعالجات منطقية ورياضية لها والعلاقات بينها التي يمكن التوثّق منها عبر أبحاث وأدلّة تجريبية.

ثبت المصطلحات

إثنوغرافيا (دراسة أصول الأعراق والثقافات)	Ethnography
استبدادية	Authoritarian
استشراق	Orientalism
أسلوب (عادات)	Habitus
اشتراكية	Socialism
أصولية	Fundamentalism
امتثال	Conformism
أممي	Internationalist
أممية	Internationalism
انقسام	Diremption
إيمان بالذات	Solipsism
بقائية	Survivalism
بنائية	Constructivism

Interactionism	تآثرية
Foundationalism	تأسيسية
Contextualization	تأطير
Modernism	تحديثية
Particularistic	تخصيصية
Commodification	تسليع
Industrialization	تصنيع
Problematic Terms	تعبيرات إشكالية
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Singularity	تفرّد
Operationalization	تفعيل (تعريف عملي)
Deconstructionism	تفكيكية
Non-Identity	تماثل
Self-Identical	تماثل ذاتي
Reification	تمدّية
Autonomization	تمكين
Directionality	توجيهانية
Syncretism	توفيقية
Dialectic	جدلية
Communitarianism	جماعانية

Republicanism	جمهوريانية
Sexuality	جنسانية
Gender	جنس (تذكير وتأنيث)
Essentialism	جوهرية
Determinism	حتمية
Modernity	حداثة
Life of Mind	حياة العقل
Particularism	خصوصية
Discourse	خطاب
Referentiality	دلالة
Dogmatism	دوغمائية
Dynamism	دينامية
Intersubjectivity	ذاتية مشتركة
Rabelaisian (Ism)	رابليه
Capitalism	رأسمالية
Deism	ربوبية
Romanticism	رومانسية
Causality	سببية
Catnet	شبكة ـ فئة
Formalism	شكلية

Phenomenological	ظاهراتي
Phenomenology	ظواهر
Universality	عالمية
Rationality	عقلانية
Sociology	علم اجتماع
Scientism	علموية
Practicality	عملياتية
Generality	عمومية
Universalize	عولم (جعله عالمياً)
Exoticism	غرائبية
Otherness	غيرية
Individualism	فردانية
Frenchness	فَرنَسة
Nationalism	قومية
Cultural Objects	كائنات ثقافية
Ubiquitous	كلي الوجود
Universalism	كونية
Poststructuralism	ما بعد البنيوية
Postmodernism	ما بعد التحديثية
Postmaterialsim	ما بعد المادية

Philistinism	مادّية (التحفّظ والتشبّث بالتقاليد)
Metadiscourse	ما وراء الخطاب
Absolutism	مبدأ مطلق
Modernist	محدّث
Left-Modernist	محدّث يساري
Logocentricism	مركزية
Afrocentrism	مركزية أفريقية
Terminology	مصطلحاتية
Normative	معيارية
Idiographic	مقارن بالذات
Logicism	منطقانية
Citizenship	مواطنة
Theme	موضوع
Objectivism	موضوعانية
Methodenstreit	نزاع أساليب
Soft Relativism	نسبية لينة
Radical Relativism	نسبية متطرفة
Feminist Theory	نظرية النسوية
Ethnocentrism	نعرة عرقية
Critical	نقدي

Hip Hop	هيب هوب
Naturalism	واقعية
Existentialism	وجودية
Positivism	وضعية
Functionalism	وظيفية

المراجع

Abbott, Andrew 1990: "Conceptions of Time and Events in Social Science Methods: Causal and Narrative Approaches," *Historical Methods*, 23 (4), pp. 140-50.

Abbott, Andrew, 1992: "From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism," *Sociological Methods and Research*, 20 (4), pp. 428-55.

Adorno, Theodor W. 1973: *The Jargon of Authenticity*. Evanston: Northwestern University Press.

Adorno, Theodor W. 1973: *Negative Dialectics*, trans. F. B. Ashton. New York: Seabury Press.

Adorno, Theodor W. et al. 1950: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.

Adorno, Theodor W. et al. 1967: *The Positive Dispute in German Sociology*, trans. Blyn Adey and David Frisby. New York: Harper & Row.

Alexander, Jeffrey 1982: *Theoretical Logic in Sociology*, vol. 2: *The Antinomies of Classical Social Thought: Marx and Durkheim*. Berkeley: University of California Press.

Alter, Peter 1989: *Nationalism*. London: Edward Arnold.

Anderson, Benedict 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. edn. London: Verso.

Anderson, L., R. Kahlidi, M. Muslih, and R. Simon (eds) 1991: *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Anderson, Perry 1974: *Lineages of The Absolutist State*. London: New Left Books.

Anderson, Perry 1998: "Modernity and Revolution," pp. 317-38, in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Aptheker, Bettina 1989: *Tapestries of Life; Women's Work, Women's Consciousness, and The Meaning of Daily Life*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah [1951] 1973: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Arendt, Hannah [1954] 1977: *Between Past and Future*. New York: Penguin.

Arendt, Hannah 1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Baker, Keith Michael 1990: "Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Reflections on a Theme by Habermas," in Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass,: MIT Press, pp. 181-211.

Baker, Keith Michael 1990: *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bakhtin, Mikhail 1981: *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press.

Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein 1991: *Race, Nation, Class*. London: Verso.

Barthes, Roland 1982: *Empire of Signs*. New York: Hill & Wang.

Baruch, Elaine M. and Perry Meisel 1984: "Two Interviews with Julia Kristeva," *Partisan Review*, 51 (1), pp. 120-32.

Baudrillard, Jean 1975: *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.

Baudrillard, Jean 1977: *Oublier Faucault*. New York: Semiotet(e).

Baudrillard, Jean 1981: *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St Louis: Telos Press.

Baudrillard, Jean 1983: *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, Jean 1989: *America*, trans. Chris Turner. London, New York: Verso.

Bell, Daniel 1973: *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.

Bellah, Robert N. et al. 1985: *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Bellah, Robert N. et al. 1991: *The Good Society*. New York: Knopf.

Benhabib, Seyla 1985: "The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory," in S.

Benhabib and D. Cornell (eds), *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benhabib, Seyla 1986: *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Benhabib, Seyla 1992: *Situating the Self*. New York: Routledge.

Benhabib, Seyla and Fred Dallmayr (eds) 1990: *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Berman, Marshall 1982: *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin.

Bernstein, Richard 1983: *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bernstein, Richard 1992: The New Constellation: *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bernstein, Richard J. (ed) 1985: *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Blau, Peter 1977: *Inequality and Heterogeneity*. New York: Free Press.

Blau, Peter and Joseph Schwartz 1982: *Cross-Cutting Social Circles*. New York: Academic Press.

Blaut, James 1987: *The National Question: Decolonizing the Theory of Nationalism*. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

Bloom, William 1990: *Personal Identity, National Identity and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre 1980: "The Production of Belief: Contributions to an Economy of Symbolic Goods," *Media, Culture and Society*, 2 (3), pp. 261-93.

Bourdieu, Pierre 1983: "The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed," *Poetics*, 12 (Nov.), pp. 311-56.

Bourdieu, Pierre 1984: Distinction: *A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre 1985: "Social Space and the Genesis of Groups," *Social Science Information*, 24 (2), pp. 195-220.

Bourdieu, Pierre 1986: "The Forms of Capital," in John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education*. New York: Greenwood, pp. 241-58.

Bourdieu, Pierre 1987: "The Force of Law: Toward a Sociology of the

Juridical Fields," *Hastings Journal of Law*, 38, pp. 209-48.

Bourdieu, Pierre 1987: "The Historical Genesis of a Pure Aesthetics," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, special issue on "Analytic Aesthetics", Richard Schusterman (ed.). pp. 201-10.

Bourdieu, Pierre 1987: "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups," *Berkeley Journal of Sociology*, 32, pp. 1-18.

Bourdieu, Pierre 1988: *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre 1988: "Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science," *Theory and Society*, 17 (5), pp. 773-88.

Bourdieu, Pierre 1989: *La noblesse d'Etat: Grands corps et grandes Ecoles*. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre 1990: *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre 1990: *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, trans. M. Adamson. Cambridge: Polity; Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre 1991: *Ce que parler veut dire*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre 1991: "Genesis and Structure of the Religious Field," *Comparative Social Research*, 13, pp. 1-44.

Bourdieu, Pierre 1991: *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge, Polity; Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron 1967: "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject," *Social Research*, 34 (1), pp. 162-212.

Bourdieu, Pierre and Loic Wacquant 1992: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (eds) 1991: *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, trans. R. Nice. New York and Berlin: Aldine de Bruyter.

Brown, Richard Harvey 1991: "Social Science and Society as Discourse: Toward a Sociology for Civic Competence," in Steven Seidman and David G. Wagner (eds), *Postmodernism and Social Theory*. Cambridge, Mass. and Oxford, UK: Basil Blackwell, pp. 223-43.

Butler, Judith 1991: *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Butler, Judith 1992: "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism," in J. Butler and J. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.

Butler, Judith and Joan W. Scott (eds) 1992: *Feminists Theorize the*

Political. New York: Routledge.
Calhoun, Craig 1983: "The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language?" *American Journal of Sociology*, 88 (5), pp. 886-914.
Calhoun, Craig 1986: "Computer Technology, Large-Scale Social Integration, and the Local Community," *Urban Affairs Quarterly*, 22 (2), pp. 329-49.
Calhoun, Craig 1987: "Class, Place and Industrial Revolution", in P. Williams and N. Thrift (eds), *Class and Space: The Making of Urban Society*. London: Routledge, pp. 51-72.
Calhoun, Craig 1988: "Populist Politics, Communications Media, and Large Scale Social Integration," *Sociological Theory*, 6 (2), pp. 219-41.
Calhoun, Craig 1989: "Classical Social Theory and the French Revolution of 1848," *Sociological Theory*, 7 (2), pp. 210-25.
Calhoun, Craig 1989: "Social Theory and the Law: Systems Theory, Normative Justification and Postmodernism," *Northwestern University Law Review*, 83, pp. 1701-63.
Calhoun, Craig 1991: "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life," in J. Coleman and P. Bourdieu (eds), *Social Theory in a Changing Society*. Boulder, Colo.: Westview Press, pp. 95-120.
Calhoun, Craig 1991: "The Problem of Identity in Collective Action," in J. Huber (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology*. Beverly Hills, Calif.: Sage, pp. 51-75.
Calhoun, Craig 1992: "Beyond the Problem of Meaning: Robert Wuthnow's Historical Sociology of Culture," *Theory and Society*, 21, pp. 419-44.
Calhoun, Craig 1992: "The Infrastructure of Modernity: Indirect Relationships, Information Technology, and Social Integration," in: Neil Smelser and Hans Haferkamp (eds), *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press, pp. 205-36.
Calhoun, Craig 1993: "Civil Society and Public Sphere," *Public Sphere*, 5, pp. 267-80.
Calhoun, Craig 1993: "Nationalism and Civil Society," *International Journal of Sociology*, 8 (4), pp. 387-411.
Calhoun, Craig 1993: "Nationalism and Ethnicity," *Annual Review of Sociology*, 19, pp. 211-39.
Calhoun, Craig 1993: "New Social Movements of the Early 19th Century," *Social Science History*, 17 (3), pp. 385-427.

Calhoun, Craig (ed.) 1992: *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Calhoun, Craig and W. Richard Scott 1990: "Introduction," in C. Calhoun, M. W. Meyer and W. R. Scott (eds), *Structures of Power and Constraints*. Cambridge University Press.

Carr, Edward H. 1945: *Nationalism and After*. New York: Macmillan.

Cascardi, Anthony J. 1992: *The Subject of Modernity*. New York: Cambridge University Press.

Castells, Manuel 1983: *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press.

Chatterjee, Partha 1986: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

Chatterjee, Partha 1994: *The Nation and Its Fragments: Studies in Colonial and Post-Colonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Chirot, Daniel (ed.) 1991: *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left: The Revolutions of 1989*. Seattle: University of Washington Press.

Chow, Rey 1992: "Postmodern Automatons," in J. Butler and J. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, pp. 117-32.

Chow, Tse-Tung 1960: *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Clifford, J. and G. E. Marcus (eds) 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Jean 1985: "Strategy of Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements," *Social Research*, 52, pp. 663-716.

Cohen, Jean and Andrew Arato 1992: *The Political Theory of Civil Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Collins, Patricia Hill 1991: *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

Collins, Patricia Hill forthcoming: *Fighting Words*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Crosby, Christina 1992: "Dealing with Differences," in J. Butler and J. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, pp. 130-43.

Davidson, Basil 1992: *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-state*. New York: Times Books.

Davies, Robertson 1968: *The Lyre of Orpheus*. Harmondsworth: Penguin.

Debord, Guy 1983: *The Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red Press.

De Lauretis, Teresa 1986: "Feminist Studies/ Critical Studies: Issues, Terms, and Context," in Teresa De Lauretis (ed.), *Feminist Studies/ Critical Studies*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Deleuze, Gille and Felix Guattari 1977: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking.

Derrida, Jacques 1967: *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques 1972: *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques 1973: *Speech and Phenomena*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques 1978: *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques 1981: *Positions*, trans A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques 1982: *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques 1984: "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy," *Oxford Literary Review*, 6 (2), pp. 3-37.

Deutsch, Karl Wolfgang 1953: *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge: MIT Press and New York: Wiley.

Deutsch, Karl Wolfgang 1969: *Nationalism and Its Alternatives*. New York: Knopf.

Dews, Peter 1987: *Logics of Disintegration*. London: Verso.

Dietz, Mary 1992: "Context is All: Feminism and Theory of Citizenship," in Chantal Mouffe (ed.), *Towards a Radical Democracy*. London: Verso, pp. 63-85.

Dosse, Francois [1987] 1991: *L'Historie de structuralisme*. Paris: Edition la Decouverte; translation forthcoming from University of Minnesota Press.

Duara, Prasenjit 1988: *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press.

Duara, Prasenjit 1992: "Rescuing History from the Nation-State". Chicago: Working Papers and Proceedings of the Center for Transcultural Studies, no. 48.

DuBois, W. E. B. [1903] 1994: *The Souls of Black Folk*. New York: Dover.

Dumont, Louis 1982: *Essays on Individualism*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile 1893: *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

Durkheim, Emile 1950: *Texts*, vol. 3, ed. V. Karady. Paris: Editions de Minuit.

Dyson, Michael 1993: *Reflecting Black: African American Cultural Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ehrman, Bart 1993: *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1962: *The Political Systems of Empires*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Eisenstadt, Shmuel N. 1964: *The Decline of Empires*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Ekeh, Peter P. 1990: "Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa," *Comparative Studies in Society and History*. 32 (4), pp. 660-700.

Eley, Geoff 1980: *Reshaping the German Right*. Oxford: Oxford University Press.

Eley, Geoff 1992: "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," in Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass: MIT Press, pp. 289-339.

Eribon, Didier 1991: *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.

Evans-Pitchrad, Edward E. 1940: *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

Evans-Pitchrad, Edward E. 1968: *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande of Southern Sudan*. Oxford: Oxford University Press.

Eyerman, Ron and Andrew Jamison 1991: *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.

Ezrahi, Yaron 1990: The Descent of Icarus: *Science and the Transformation of Contemporary Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fabian, Johannes 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz [1963] 1968: *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Farah, Tawfic E. (ed.) 1987: *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*. Boulder: Westview Press.

Fichte, Johann Gottlieb [1807] 1968: *Addresses to the German Nation*. New York: Harper.

Fishkin, James S. 1991: *Democracy and Deliberation: New Directions of*

Democratic Reform. New Haven: Yale University Press.

Flax, Jane 1990: *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel 1965: *Madness and Civilization*. New York: Random House.

Foucault, Michel 1966: The Order of Things: *An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House.

Foucault, Michel 1972: *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1977: *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1978-1988: *The History of Sexuality*, 4 vols. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1980: "Truth and Power," in Colin Gordon (ed.), *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977. New York: Pantheon.

Foucault, Michel [1977] 1984: "Nietzsche, Genealogy, History," in Paul Rainbow (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 76-100.

Fraser, Nancy 1989: *Unruly Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, Nancy [1986] 1989: "What's Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender," in *Unruly Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 113-43.

Fraser, Nancy 1992: "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 109-42.

Freud, Sigmund [1930] 1962: *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey. New York: W. W. Norton.

Frisby, David 1985: *Fragments of Modernity*. New York: Blackwell.

Frisby, David 1985: "Georg Simmel, First Sociologist of Modernity," *Theory, Culture and Society*, 2 (3), pp. 49-68.

Fukuyama, Francis 1992: *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Fuss, Diana 1989: Essentially Speaking: *Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg 1975: *Truth and Method*. New York: Seabury.

Gadamer, Hans-Georg 1976: *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

Gadamer, Hans-Georg 1981: *Reason in the Age of Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Garnham, N. and R. Williams 1980: "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture," *Media, Culture and Society*, 2 (3), pp. 297-312.

Gay, Peter 1966, 1969: *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. New York: Simon & Schuster.

Gellner, Ernest 1983: *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Giddens, Anthony 1977: *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony 1984: *The Nation State and Violence*. Berkeley: University of California Press.

Giddens, Anthony 1990: *Modernity and Its Discontents*. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony 1992: *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity.

Von Gierke, Otto 1934: *Natural Law and the Theory of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilligan, Carol 1982: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilman, Sander L. 1985: *Difference and Pathology: Stereotype of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca: Cornell University Press.

Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.

Gitlin, Todd 1988: *The Sixties: Years of Rage and Years of Hope*. New York: Simon & Schuster.

Gitlin, Todd 1994: "The Fragmentation of the Left," in C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.

Gluckman, Max 1963: "Les rites de passage", in M. Gluckman (ed.) *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.

Godechot, K. (ed.) 1964: *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europe 1780-1799*. Paris: Armand Colin.

Goffman, Erving 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Goody, Jack 1967: *The Social Organization of the Lo Wiili*. Oxford: Oxford University Press.

Gould, Carol C. 1978: *Marx's Social Ontology*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Greenfeld, Liah 1990: "The Formation of the Russian National Identity: The Role of Status Insecurity and Ressentiment," *Comparative Studies in Society and History*, 32 (3), pp. 549-91.

Greenfeld, Liah 1992: *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen 1970: *Towards a Rational Society: Student Protest, Science, and Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1971: *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1973: *Theory and Practice*, trans. John Viertel. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1975: *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen [1969] 1976: "The Analytical Theory of Science and Dialectics," in T. W. Adorno et al. (eds), *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby. New York: Harper & Row.

Habermas, Jürgen [1969] 1976: "A Positivistically Bisected Rationalism," in T. W. Adorno et al. (eds), *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby. New York: Harper and Row.

Habermas, Jürgen 1979: *Communication and The Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1984: *Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and The Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1985: "Questions and Counterquestions," in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, Jürgen 1987: *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, Jürgen 1988: *On The Logic of the Social Sciences*, trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Oxford, UK: Polity.

Habermas, Jürgen 1988: *Theory of Communicative Action*, Vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1989: "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?" *Northwestern University Law Review*, 832, pp. 38-53.

Habermas, Jürgen 1989: *The Structural Transformation of the Public*

Sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, Jürgen 1990: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, Jürgen 1991: "Modernity and Postmodernity," *New German Critique*, 22, pp. 3-14.

Habermas, Jürgen 1993: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, Jürgen 1994: "Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State," in A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen forthcoming: "Citizenship and National Identity", *Cardozo Law Review*.

Habermas, Jürgen and Niklas Luhmann 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hannerz, Ulf 1988: "The World in Creolisation," *Africa*, 57, pp. 546-59.

Hannerz, Ulf 1992: Cultural Complexity: *Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Haraway, Donna 1989: Primate Visions: *Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Haraway, Donna 1991: *Simians, Cyborgs and Women*. New York: Routledge.

Harding, Sandra 1986: *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra 1991: *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca: Cornell University Press.

Hartsock, Nancy 1983: "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism," in S. Harding and M. Hintikka (eds), *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel.

Hartsock, Nancy 1989-1990: "Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory," *Cultural Critique*, 14, pp. 15-33.

Harvey, David 1989: *The Condition of Postmodernity*. Oxford, UK and New York: Blackwell.

Hegel, G. W. F. [1807] 1977: *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. [1801] 1978: *The Difference Between the Fichtean and Schellingian System of Philosophy*, trans. Jere Paul Sourber. Reseda, Calif: Ridgeview Publishing.

Hewitt, John P. 1989: *Dilemmas of the American Self*. Philadelphia: Temple University Press.

Hirschman, Albert 1983: *Shifting Involvements.* Princeton: Princeton University Press.

Hobbes, Thomas [1651] 1968: *Leviathan.* Harmondsworth: Penguin.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger 1983: *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hollis, Martin 1987: *The Cunning of Reason.* Oxford: Oxford University Press.

Hollis, Martin and Steven Lukes (eds) 1982: *Rationality and Relativism.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Holquist, Michael and Katerina Clark 1986: *Bakhtin.* New Haven: Yale University Press.

Holub, Robert C. 1991: *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere.* New York: Routledge.

Honneth, Axel, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrecht Wellman (eds) 1993: *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Modernity.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hooks, Bell 1981: *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism.* Boston: South End Press.

Hooks, Bell 1984: *Feminist Theory: From Marton to Center.* Boston: South End Press.

Hooks, Bell 1989: *Talking Back: Thinking Feminist.* Boston: South End Press.

Hooks, Bell 1993: *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery.* Boston: South End Press.

Horkheimer, Max 1947: *Eclipse of Reason.* New York: Oxford University Press.

Horkheimer, Max 1982: "Traditional and Critical Theory," in *Critical Theory.* New York: Continuum.

Horkheimer, Max 1993: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, trans. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno 1972: *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. New York: Herder & Herder.

Huntington, Samuel P. 1993: "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, 72 (3), pp. 22-8.

Inglehart, Ronald 1990: *Cultural Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Irigaray, Luce 1977: *This Sex Which Is Not One.* Ithaca: Cornell University Press.

Jameson, Fredric 1971: *Marxism and Form.* Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric 1991: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham, NC: Duke University Press.

Jardine, Alice and Paul Smith (eds.) 1987: *Men in Feminism.* London: Methuen.

Jay, Martin 1974: *The Dialectical Imagination.* Berkeley: University of California Press.

Jay, Martin 1985: *Marxism and Totality.* Berkeley: University of California Press.

Kant, Immanuel [1970] 1987: *Critique of Judgment.* Indianapolis, Ind.: Hackett (Pluhar translation).

Kantorowicz, Ernst Hartwig 1957: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press.

Keane, J. (ed.) 1988: *Civil Society and the State.* London: Verso.

Keller, Evelyn Fox 1983: *A Feeling for the Organism.* San Francisco: Freeman.

Kellner, Douglas 1989: Jean Baudrillard: *From Marxism to Postmodernism and Beyond.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Kellner, Douglas 1990: "The Postmodern Turn: Positions, Problems, Prospects," in G. Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press, pp. 255-86.

Kohlberg, Lawrence 1981: *Essays on Moral Development*, Vol. 1: *The Philosophy of Moral Development.* New York: Harper & Row.

Kohlberg, Lawrence 1984: Essays on Moral Development. Vol. 2: *The Philosophy of Moral Development.* San Francisco: Jossey-Bass.

Kohn, Hans [1944] 1968: *The Age of Nationalism.* New York: Harper & Row.

Kosseleck, Reinhart 1985: *Futures Past: On The Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kroker, A. and D. Cook 1986: *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics.* New York: St Martins.

Kuhn, Annette 1978: "Structures of Patriarchy and Capital in the Family," in A. Kuhn and A. M. Wolfe, *Feminism and Materialism.* Boston: Routledge.

Kuhn, Thomas S. 1970: *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press, 2nd edn.

Lakatos, Imre 1970: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," in I. Lakatos and A. Musgrave (eds),

Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91-196.

Lands, Joan 1988: *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.

Lasch, Christopher 1991: *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York: Norton.

Lash, Scott 1990: *Postmodernist Sociology*. London: Routledge.

Latour, B. 1987: *Science in Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Laursen, John Christian 1986: "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity," *Political Theory*, 14, pp. 584-603.

Lemert, Charles 1992: "Subjectivity's Limit: The Unsolved Riddle of the Standpoint," *Sociological Theory*, 10 (1), pp. 63-72.

Lenski, G., J. Lenski and P. Nolan 1990: *Human Societies*. New York: McGraw-Hill.

Levinas, Emmanuel 1979: *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Locke, John [1690] 1950: *Two Treatises on Government*. London: Dent.

Lovejoy, A. O. 1936: *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lowi, Theodore 1985: *The Personal Presidency: Power Invested, Promise Unfulfilled*. Ithaca: Cornell University Press.

Lukacs, Georg 1922: *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Lukacs, Georg 1976: *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectic and Economics*, trans. Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Luhmann, Niklas 1986: *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, trans. J. Gaines and D. L. Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lundgren, Eva 1992: "The Hand that Strikes and Comforts: Gender Construction in the Field of Tension Encompassing Body and Symbol, Stability and Change," pp. 131-58, in M. L. Eduards, I. Elgqvist-Saltzman, E. Lundgren. C. Sjblad, E. Sundin, and U. Wikander, *Rethinking Change: Current Swedish Feminist Research*. Uppsala: Humanistisk-samhallsvetenskapliga forrskningsradet.

Lyotard, Jean-François [1982] 1984: "Answering the Question: What Is Postmodernism?" *Appendix to The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, Jean-François [1979] 1984: *The Postmodern Condition*, trans.

Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, Jean-François 1988: *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, Jean-François 1991: *The Inhuman*, trans. G. Bennington and R. Bowlby. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Mann, Michael 1986: *The Sources of Social Power*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Mann, Michael 1993: *The Sources of Social Power*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Marcuse, Herbert 1955: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert 1964: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

Markakis, John 1987: *National and Class Conflict in the Horn of Africa*. London: Zed Books.

Marx, Karl [1843] 1975: "On the Jewish Question," pp. 146-74, *in Karl Marx - Frederick Engels Collected Works*, vol. 3. London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl and Frederick Engels [1845] 1975: *The Holy Family or Critique of Critical Criticism against Bruno Bauer and Company*, pp. 5-211, in *Karl Marx Frederick Engels Collected Works*, Vol. 4. London: Lawrence & Wishart.

McCarthy, Thomas 1978: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

McCarthy, Thomas 1991: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

McCarthy, Thomas forthcoming: "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections in Analytical Distinctions," in *Cardozo Law Review*.

Mead, George Herbert 1934: *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Megill, Allan 1985: *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press.

Meinecke, Friedrich 1970: *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton University Press.

Melucci, Alberto 1988: "Social Movements and the Democratization of Everyday Life," in J. Keane (ed.), *Civil Society and the State*. London: Verso, pp. 245-60.

Melucci, Alberto 1989: *Nomads of the Present: Social Movements and*

Individual Needs in Contemporary Society. Philadelphia: Temple University Press.

Merton, Robert 1968: *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press, 3rd edn.

Miller, Jim 1993: *The Passion of Michel Foucault.* New York: Simon & Schuster.

Mills, C. Wright 1959: *The Sociological Imagination.* Harmondsworth: Penguin.

Michelet, Jules [1846] 1973: *The People*, trans. John P. McKay. Urbana: University of Illinois Press.

Moi, Toril 1985: *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory.* New York: Methuen.

Montesquieu, C. [1748] 1978: *The Spirit of Laws.* Berkeley: University of California Press.

Mosse, George L. 1985: *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe.* Madison: University of Wisconsin Press.

Musil, Robert 1965: *The Man Without Qualities*, trans. E. Wilsins and E. Kaiser. New York: Capricorn.

Nadel, Siegfried 1951: *Foundations of Social Anthropology.* Oxford: Oxford University Press.

Nadel, Siegfried 1957: *Theory of Social Structure.* London: Cohen & West.

Negt, Oskar 1978: "Mass Media: Tools of Domination or Instruments of Liberation? Aspects of the Frankfurt School's Communication Analysis," *New German Critique* 14, pp. 61-80.

Negt, Oskar and Alexander Kluge 1993: *The Public Sphere and Experience.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nicholson, Linda 1991: *Feminism/Postmodernism.* New York: Routledge.

Nicholson, Linda 1992: "On the Postmodern Barricades: Feminism, Politics, and Theory," in Steven Seidman and David G. Watner (eds), *Postmodernism and Social Theory.* Cambridge, Mass. and Oxford, UK: Basil Blackwell, pp. 82-100.

Norris, Christopher 1987: *Derrida.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Parker, A. et al. 1992: *Nationalism and Sexualities.* New York: Routledge.

Parsons, Talcott 1949: *The Structure of Social Action.* Glencoe, Ill.: Free Press, 2nd edn.

Parsons, Talcott 1968: *The System of Modern Societies.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Peel, J. D. Y. 1971: *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist.* New York: Basic Books.

Plant, Sadie 1992: *The Most Radical Gesture: The Situationist International in the Postmodern Age.* New York: Routledge.

Pocock, J. G. A. 1975: *The Machiavellian Moment.* Princeton: Princeton University Press.

Polanyi, Karl 1944: *The Great Transformation.* Boston: Beacon.

Popper, Karl 1959: *The Logic of Scientific Discovery.* New York: Basic Books.

Popper, Karl 1968: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge.* New York: Harper & Row.

Postone, Moishe 1993: *Time, Labor, and Social Domination.* Cambridge: Cambridge University Press.

Postone, Moishe and Barbara Brick 1982: "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism," *Theory and Society*, 11, pp. 617-58.

Putnam, Hilary 1981: *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Redfield, Robert 1957: *The Little Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Renan, Ernst 1990: "What is a Nation?" in Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration.* London: Routledge.

Rhode, Deborah L. 1990: *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Conn: Yale University Press.

Rich, Adrienne 1983: "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," in A. Snitow, C. Stansell and S. Thompson (eds), *Powers of Desire.* New York: Monthly Review Press, pp. 177-205.

Ricoeur, Paul 1984-86: *Time and Narrative*, 2 vols, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, Richard 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press.

Rorty, Richard 1982: *The Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard 1987: "Pragmatism and Philosophy," in Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy (eds), *After Philosophy: End of Transformation.* Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 26-66.

Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony, Solidarity.* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Rose, Hillary 1983: "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences," *Signs*, 9 (1), pp. 73-90.

Rosenau, Pauline Marie 1992: *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rousseau, Jean-Jacques [1762] 1962: "The Social Contract," in E. Barker (ed.), *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*. New York: Oxford.

Rousseau, Jean-Jacques [1782] 1963: *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*. New York: French & European Publications, Inc.

Rubin, Gayle 1975: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in R. Rapp (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Said, Edward 1976: *Orientalism*. London: Edward Arnold.

Schama, Simon 1989: Citizens: *A Chronicle of the French Revolution*. New York: Knopf.

Schlesinger, Phillip 1987: "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized," *Social Science Information*, 26, pp. 219-64.

Schluchter, Wolfgang 1981: *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Development History*. Berkeley: University of California Press.

Schor, Naomi 1989: "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," *Differences*, 1 (2), pp. 38-58.

Schrecker, John 1991: *The Chinese Revolution in Historical Perspective*. New York: Praeger.

Schutz, Alfred and Thomas Luckmann 1976: *Structures of the Lifeworld*. London: Longman.

Schwarcz, Vera 1986: *The Chinese Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.

Schwartzmantel, John 1991: *Socialism and the Idea of the Nation*. Hemel Hempstead: Wheatsheaf.

Scitovsky, Josef 1980: *The Joyless Economy*. New York: Oxford University Press.

Scott, Alan 1990: *Ideology and the New Social Movements*. London: Unwin Hyman.

Sedgwick, Eve Kosovsky 1985: *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. New York: Columbia University Press.

Seidman, Steven 1992: *Embattled Eros: Sexual Politics and Ethics in Contemporary America*. New York: Routledge.

Seidman, Steven 1994: "Symposium: Queer Theory/Sociology: A Dialogue," *Sociological Theory* 12 (2), pp. 166-248.

Sennet, Richard 1977: *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.

Sewell, William Jr. 1981: *Work and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sheehan, James J. 1978: *German Liberalism in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Shills, E. 1981: *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Sica, Alan 1988: *Max Weber on the Rationality and Social Order*. Berkeley: University of California Press.

Simmel, Georg 1967: *Conflict and the Web of Group Affiliations*, ed. K. Wolff. New York: Free Press.

Simmel, Georg [1903] 1971: "The Metropolis and Mental Life," in D. N. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 342-39.

Skurnowicz, Joan S. 1981: *Romantic Nationalism and Liberalism: Joachim Lelewel and The Polish National Idea*. New York: Columbia University Press.

Smith, Anthony 1991: *National Identity*. London: Penguin.

Smith, Dorothy 1987: *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston, Northeastern Press.

Smith, Dorothy 1990: *The Conceptual Practices of Power*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, Paul 1988: *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Somers, Margaret 1992: "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation," *Social Science History*, 16 (4), pp. 591-630.

Somers, Margaret R, and Gloria D. Gibson 1994: "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity," in Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers.

Sorokin, Pitirim A. 1957: *Social and Cultural Dynamics*, rev. and abridged edn. Boston: Extending Horizon Books.

Spence, Jonathan 1991: *In Search of Modern China*. New York: Norton.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1987: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: "Can the Subaltern Speak?" in Larry Grossberg and Cary Nelson (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1992: "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", in J. Butler and J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the*

Political. New York: Routledge, pp. 54-85.

Steiner, George 1975: *Constructing Sociological Theories.* New York: Academic Press.

Stinchcombe, Arthur 1978: *Theoretical Methods in Social History.* New York: Academic Press.

Strauss, Anselm 1978: "A Social World Perspective," *Studies in Symbolic Interaction*, 1, pp. 119-28.

Szporluk, Roman 1988: *Communism and Nationalism: Karl Marx vs. Friedrich List.* New York: Oxford University Press.

Taguieff, Pierre-André 1988: *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles.* Paris: La Decouverte; Translation forthcoming from the University of Minnesota Press.

Tambiah, S. J. 1990: *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Barbara 1983: *Eve and the New Jerusalem.* New York: Pantheon.

Taylor, Charles 1975: *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1982: "Rationality," in M. Hollis and S. Lukes (eds), *Rationality and Relativism.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Taylor, Charles 1985: *Human Agency and Language: Philosophical Papers, I.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles [1971] 1985: "Interpretation and the Sciences of Man," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, II.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1985: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, II.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles 1992: *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles 1992: *Multiculturalism and the Politics of Recognition.* Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles 1993: "To Follow A Rule," in C. Calhoun, E. LiPuma and M. Postone (eds), *Bourdieu: Critical Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press, pp. 45-60.

Taylor, Charles 1995: *Selected Essays.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thompson, E. P. 1964: *The Making of the English Working Class.* New York: Pantheon Books.

Tibi, Bassam 1990: *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, 2nd edn, trans. M. F. Sluglett and Peter Sluglett. New York: St Martin's Press.

Tilly, Charles 1990: *Coercion, Capital and European States AD 990-1190.* Oxford: Blackwell.

Tilly, Charles (ed.) 1975: *The Formation of National States in Europe.* Princeton: Princeton University Press.

Tilly, Charles and Lee Walker (eds) 1991: "Special Issue on Ethnic Conflict in the Soviet Union," *Theory and Society*, 20, pp. 569-724.

Tocqueville, Alexis de [1856] 1955: *The Old Regime and the French Revolution*, eds. J. D. Mayer and A. P. Kerr. New York: Doubleday.

Todorov, Tzvetan 1993: On Human Diversity: *Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tnnies, Ferdinand [1887] 1955: *Community and Association.* London: Routledge and Kegan Paul.

Touraine, A. 1985: "An Introduction to the Society of Social Movements," *Social Research*, 52, pp. 749-88.

Touraine, A. 1988: *The Return of the Actor.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Turner, Stephen 1986: *The Search for a Methodology of Social Science: Durkheim, Weber, and the Nineteenth-Century Problem of Cause, Probability and Action.* Boston Studies in the Philosophy of Science 92, Dordrecht: Reidel.

Turner, Stephen 1992: "The Strange Life and Hard Times of the Concept of General Theory in Sociology: A Short History of Hope," in D. Wagner and S. Seidman (eds), *Postmodernism and Social Theory.* Cambridge, Mass. and Oxford, UK: Basil Blackwell, pp. 101-33.

Ullman, *Walter 1977: Political Theories of the Middle Ages.* Harmondsworth: Penguin.

Vonnegut, Kurt 1968: *Slaughterhouse Five.* New York: Dell.

Wacquant, Loïc 1989: "Toward a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu," *Sociological Theory*, 7, pp. 26-63.

Wacquant, Loïc and Craig Calhoun 1989: "Intérêt, rationalité, et histoire: A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 78 (June), pp. 41-60.

Walicki, Andrezej 1982: *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland.* New York: Oxford University Press.

Walker, Henry and Bernard P. Cohen 1985: "Scope Statements: Imperatives for Evaluating Theory," *American Sociological Review*, 50 (3), pp. 288-301.

Warner, Michael 1993: *Fear of a Queer Planet.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Warnke, Georgia 1987: *Gadamer*. Stanford: Stanford University Press.

Watkins, Susan Cott 1991: *From Provinces into Nations*. Princeton: Princeton University Press.

Weber, Marianne 1975: *Max Weber: A Biography*. New York: Wiley.

Weber, Max [1922] 1978: *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Weber, Max [1919] 1989: "Science as a Vocation," in P. Lasseman and I. Velodny (eds), Max Weber's "Sciencc as a Vocation," London: Unwin Hyman, pp. 3-31.

Weber, Max 1991: "Politics as a Vocation," in H. H. Gerth and C, Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 77-128.

Weiner, Jonathan 1994: *The Beak of the Finch: A Story of Evolution in Our Time*. New York: Knopf.

Weintraub, Jeff 1990: "The Theory and Politics of the Public/ Private Distinction," Paper presented to the annual meeting of the American Political Science Association.

Weintraub, Jeff 1994: "Introduction," in Jeff Weintraub and Krishan Kumar (eds), *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press.

Wertsch, James 1990: *Vygotsky*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

White, Harrison 1992: *Identity and Control*. Princeton: Princeton University Press.

White, Hayden V. 1973: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Blatimore: Johns Hopkins University Press.

White, Hayden V. 1978: *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wiggershaus, Rolf 1994: *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wilson, Bryan (ed.) 1970: *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.

Winch, Peter 1958: *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge.

Winch, Peter 1964: "Understanding a Primitive Society," *American Philosophical Quarterly*, 1, pp. 307-24; reprinted in B. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Basic Blackwell, 1970, pp. 68-111.

Wolff, Robert Paul, Farrington Moore. Jr, and Herbert Marcuse 1969: *The Critique of Pure Tolerance*. London: Cape.

Wuthnow, Robert 1987: *Meaning and Moral Order*. Berkeley: University of California Press.

Wuthnow, Robert 1989: *Communities of Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Young, Iris Marion 1987: "Impartiality and Civic Virtue," in S. Benhabib and D. Cornell (eds), *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Young, Iris Marion 1990: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

الفهرس

ـ ب ـ

- ت -

- ث -

- ج -

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ ظ ـ

ـ ع ـ

- غ -

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

- ن -

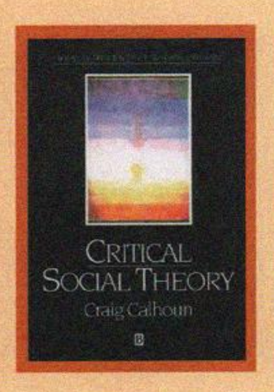
ـ هـ ـ

- و -

- ي -

النظرية الاجتماعية النقدية

ثقافة الاختلاف، وتاريخه، وتحدّيه



يتفحّص المؤلفُ أصولَ واحتمالات النظرية الاجتماعية النقدية الأكثر تأثيراً، متنقلاً بسهولة بين مختلف المقاربات والمدارس ذات الصلة، وصولاً إلى نقاشات معاصرة بشأن ما بعد التحديثية، والنسوية، والقومية. ويعرض آراء طيف واسع من المنظّرين وعلماء الاجتماع ويضيف شيئاً جديداً إلى هذه النظرية، مُظهراً كيف يمكن أن تتعلّم من الماضي وتسهم في المستقبل. وتشمل مجالات النقاشات أيضاً التفسير والترجمة، والثقافة والخصوصية التاريخية، وزيف ما بعد الحداثة، والخصوصية التاريخية في الممارسة، وسياسة الهوية والقومية.

• **كريغ كالهون**: أستاذ علم الاجتماع والتاريخ في جامعة كارولينا الشمالية في تشابل هيل. حرّر *Habermas and the Public Sphere* (1992), *Social Theory and the Politics of Identity* (Blackwell, 1994).

• **مروان سعد الدين**: إجازة في اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة دمشق 1995، يعمل مترجماً، وقد نقل إلى العربية كثيراً من المؤلفات الأدبية والسياسية والاقتصادية.

• أصول المعرفة العلمية
• ثقافة علمية معاصرة
• فلسفة
• علوم إنسانية واجتماعية
• تقنيات وعلوم تطبيقية
• آداب وفنون
• لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 25 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1174-5
9 789953 011745